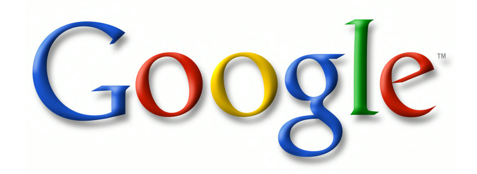
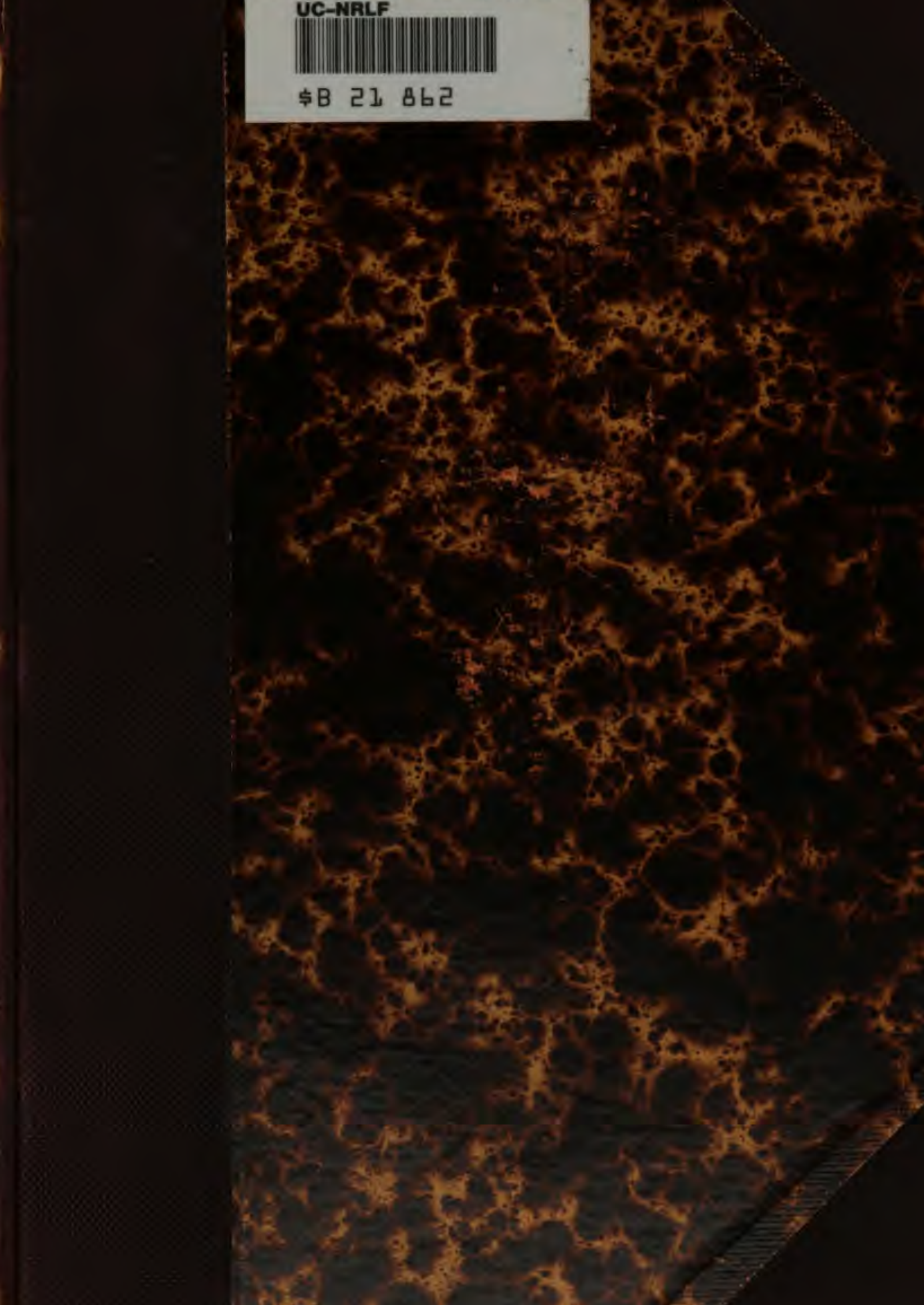
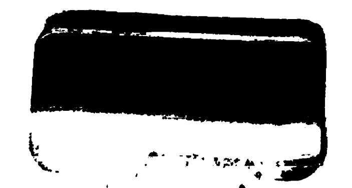
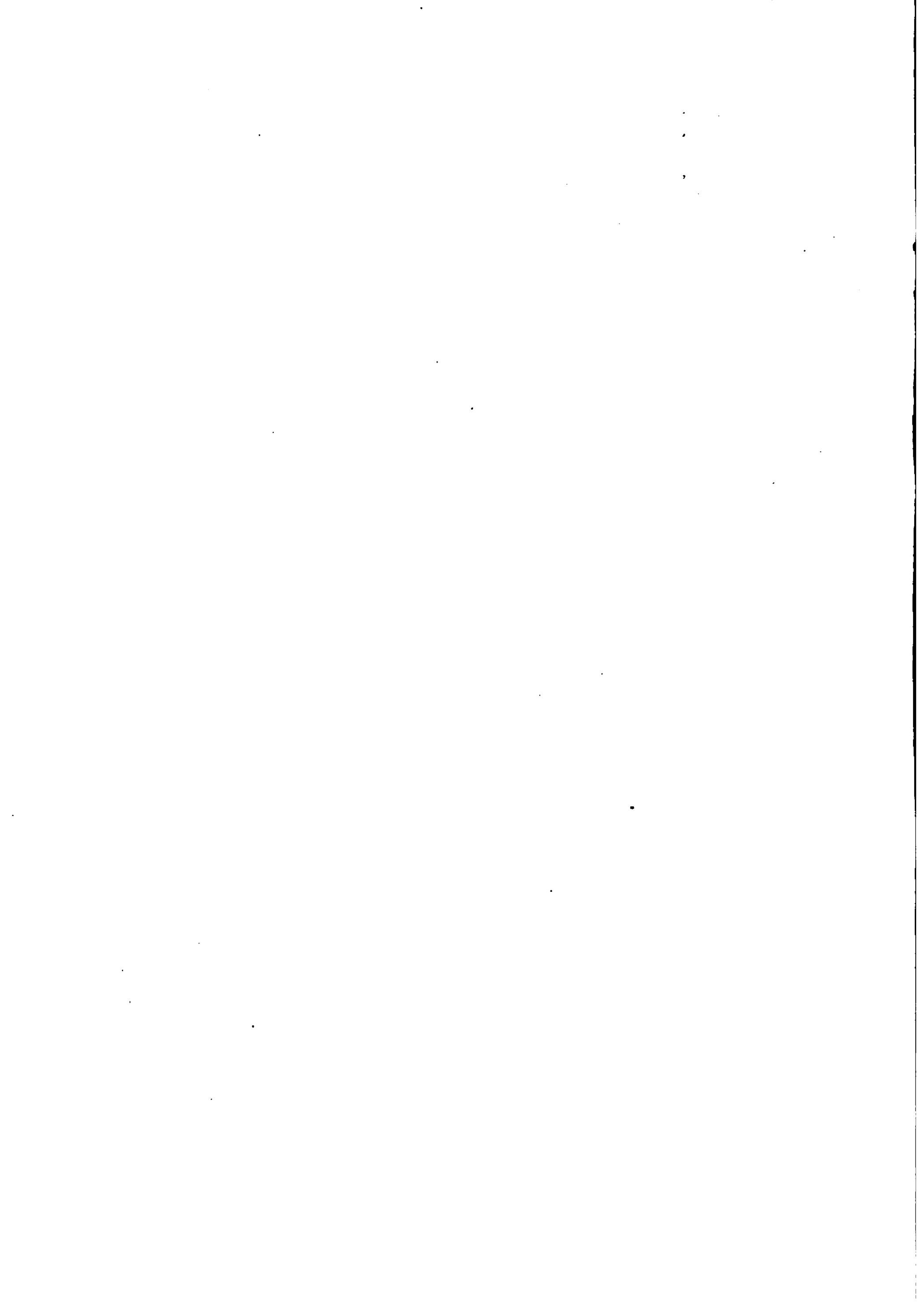



UC-NRLF
$B 21 862

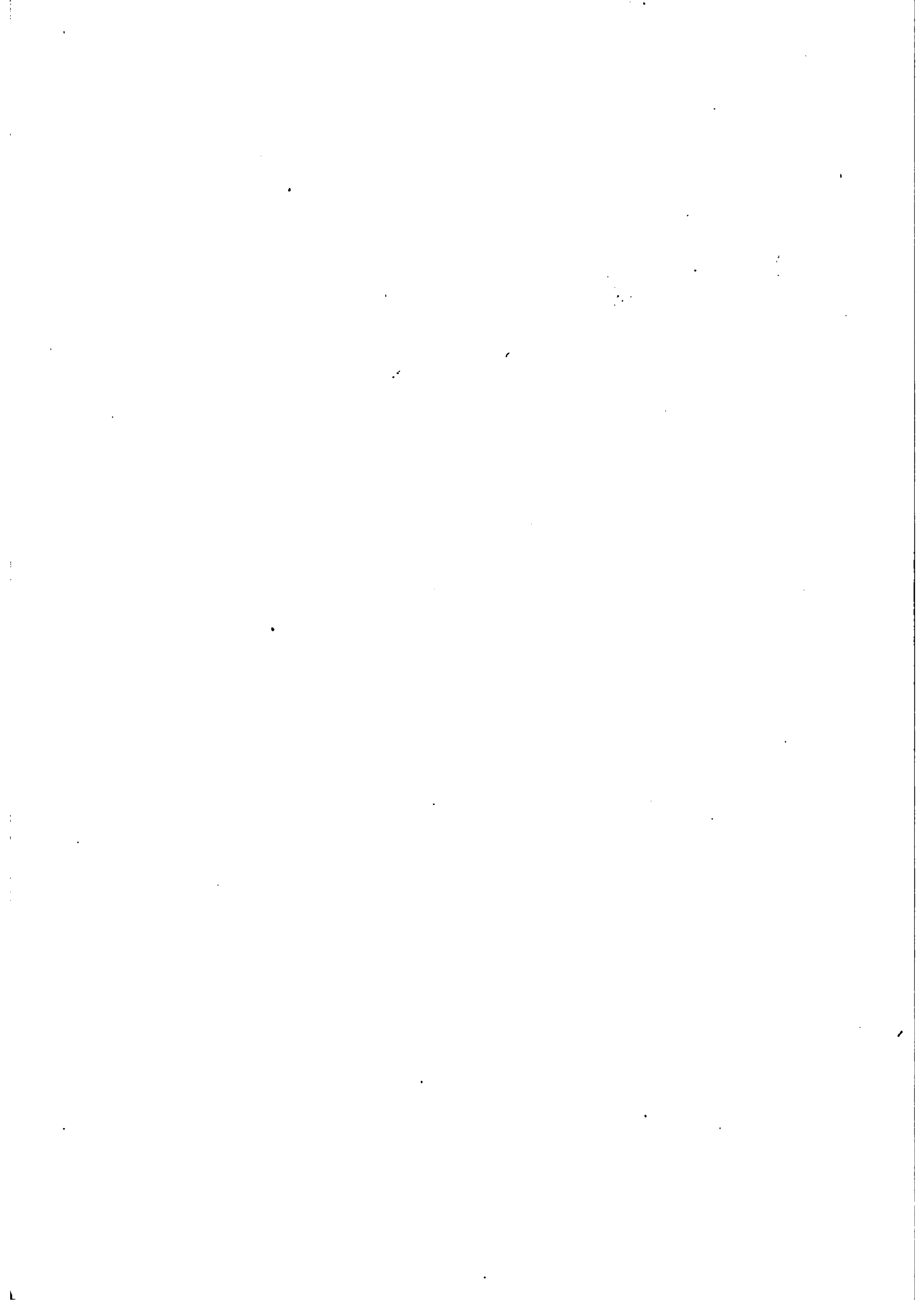






Ueber das

Wesen der Liebe.



Ueber das

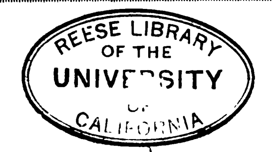
Wesen der Liebe.

Von

Gustav Teichmüller,
Professor der Philosophie an der Universität Dorpat.



Leipzig,
Verlag von Duncker & Humblot.
1879.



Vorrede.

Diese Schrift will das bloß Fachmännische und Gelehrte meiden, um jedem Höhergebildeten zugänglich zu sein. Was ich in Reval in einem freien Vortrage kurz andeuten und zum Verständniß bringen konnte, das muß hier, der Feder anvertraut, die Aufmerksamkeit länger in Anspruch nehmen, um den Vorzügen, welche immerhin das lebendige Wort an Kraft und Klarheit hat, die Wage zu halten. Da der Gegenstand, den wir untersuchen, jedermanns eigene Angelegenheit ist, so lag die Gefahr nahe, poetisch oder rhetorisch zu reden, poetisch, um das Gewöhnliche zu vermeiden, rhetorisch, weil man eine Menge von Ueberzeugungen hier leicht als schon vorhanden voraussetzen und sich unmittelbar an das Gemüth wenden konnte. Wir wollen aber philosophiren und dürfen nichts voraussetzen. Ich bitte daher den Leser um Geduld, wenn ich bei der Feststellung der Begriffe und der Eintheilungen etwas länger verweile. Dergleichen ist nicht so anmuthig zu

lesen, aber desto nützlicher zu wissen, wenn man feste Ueberzeugungen gewinnen und das einer edleren Natur und höheren Bildung unwürdige Schaukelspiel der Meinungen los werden will. Ein fester Begriff ist auch in seiner schlichten Herbheit immer unvergleichbar werthvoller als die betrügerisch duftenden Redeblumen und die Schmeicheleien der Redekunst.

Ohne Hoffnung kann man nicht leben, sagt das Sprüchwort, also auch nicht ohne Liebe; denn die Hoffnung ist eine Tochter der Liebe, da man nur zu erreichen hofft, was man liebt. Mithin ist die Liebe unentbehrlich zum Leben; aber nicht der Begriff der Liebe. Das Erkennen und Wissen ist wie alle höheren Güter immer nur für einen kleineren Kreis bestimmt und für diese Privilegien der edleren Naturen bedarf es keines Rechtsschutzes, da der Geschmack der großen Menge immer gröbere Reize fordert, um angelockt zu werden. Die große Menge muß man wie die Kinder erziehen und bändigen durch feste Gewöhnungen und festen Glauben; wenn sie räsonnirt, wird sie gefährlich und unglücklich. Das Philosophiren ist immer aristokratisch, und so wenden sich diese Untersuchungen auch nur an den ausgewählten Kreis der Gebildeten, welchen das Denken Bedürfniß und Genuß ist.

Juli 1879.

Uebersicht des Inhalts.

Seite

Zweiter Theil.

Theorie.

1. Abschnitt.

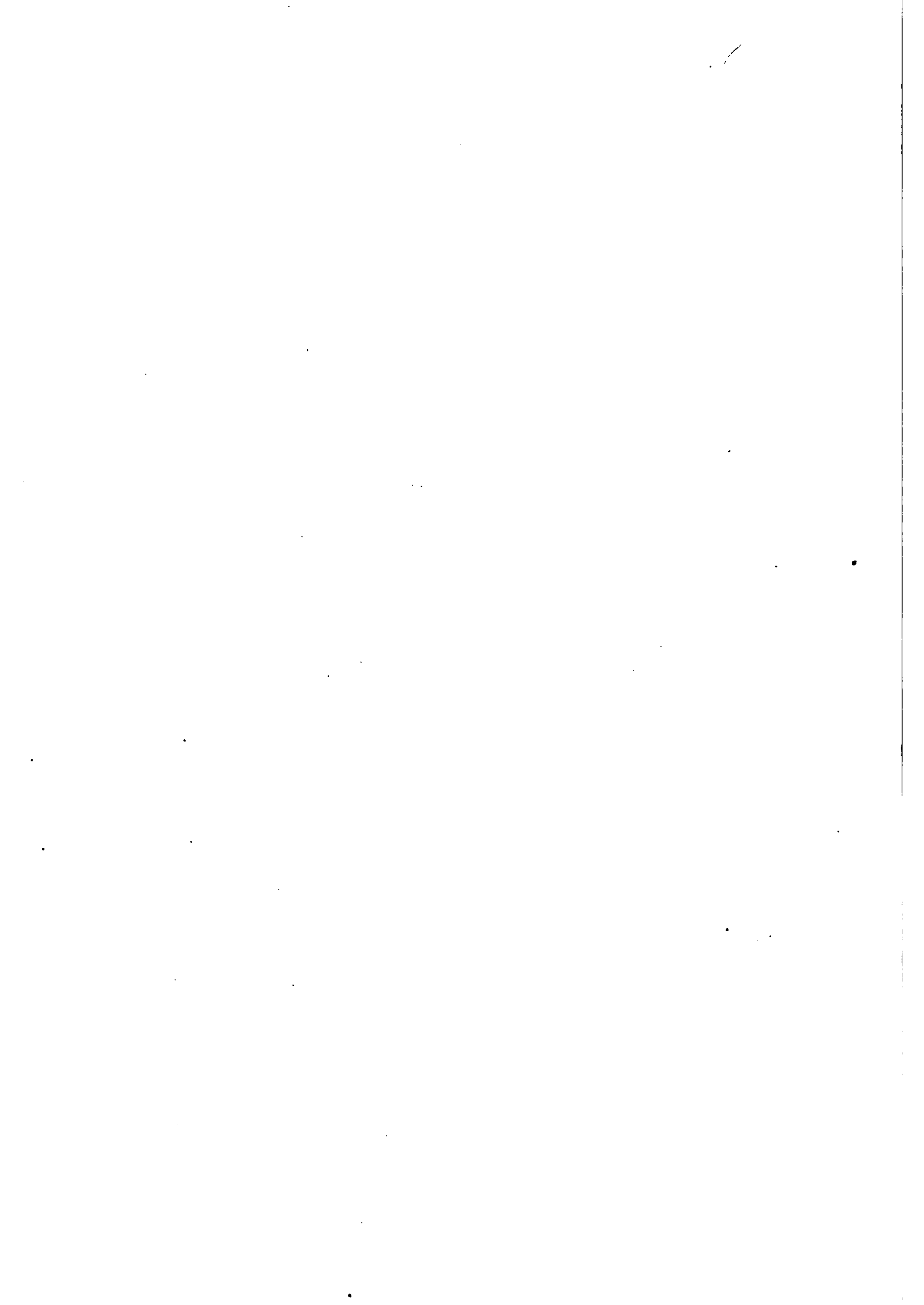
Gattungsbegriff der Liebe.

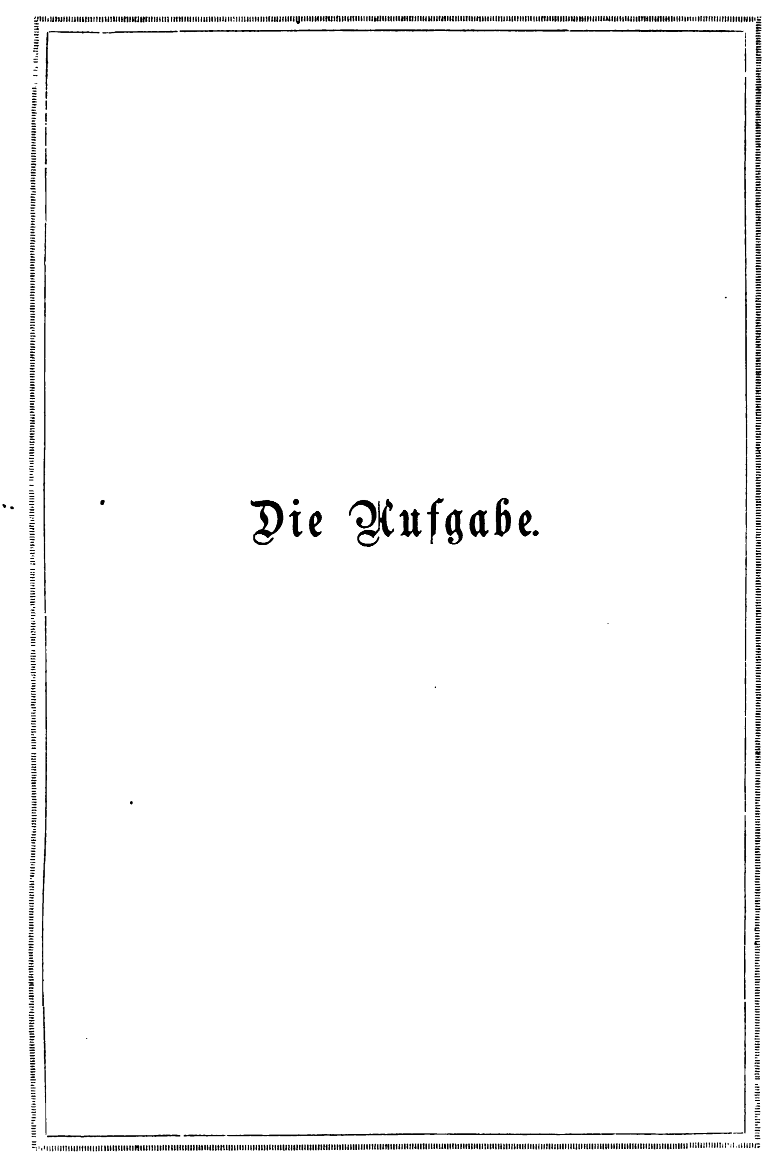
2. Abschnitt.

Artbegriff der Liebe.

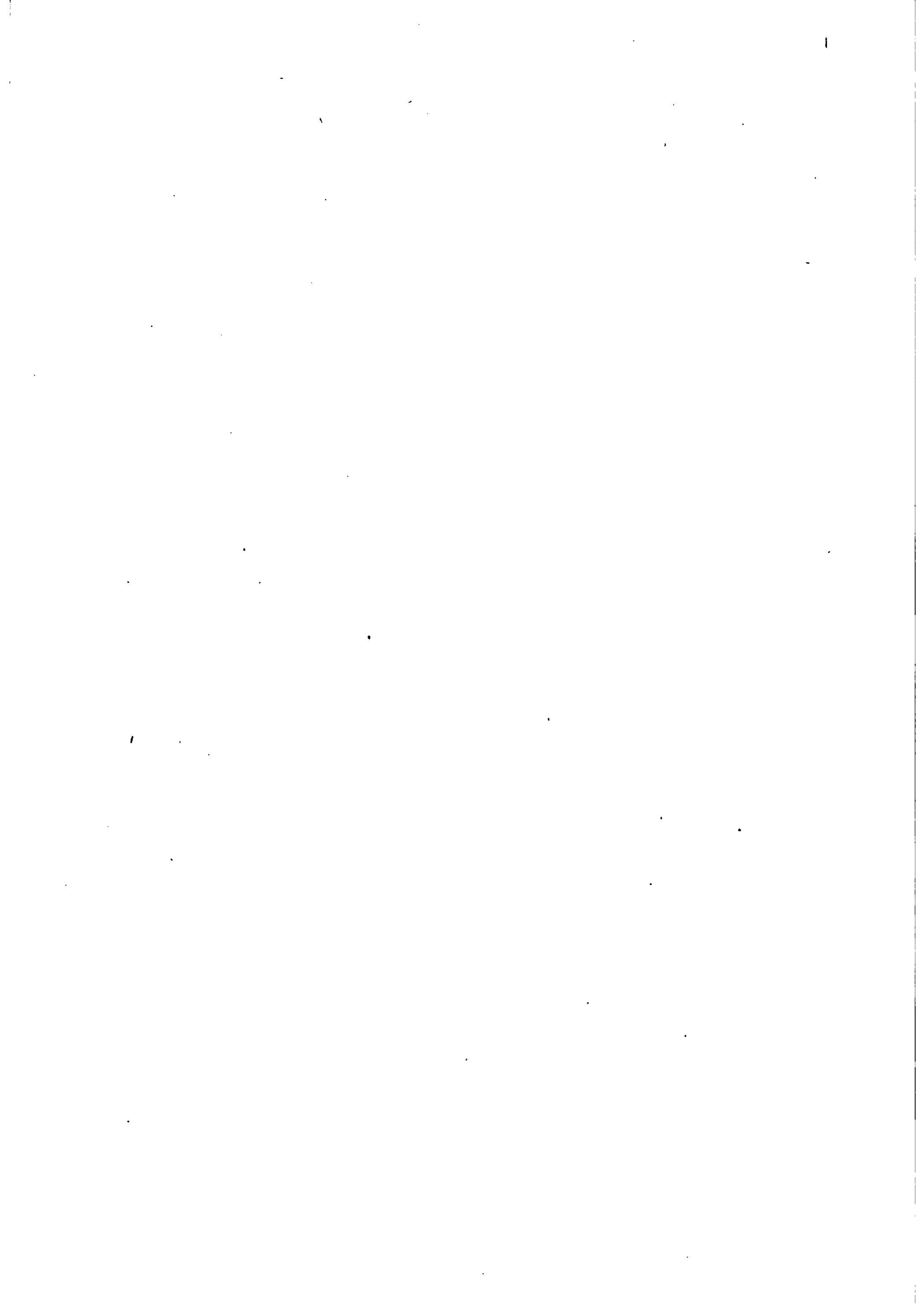
3. Abschnitt.
Division der Liebe.

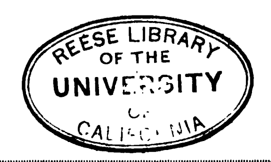
4. Abschnitt.
Die Gegenstände der Liebe.





Die Aufgabe.





Indem wir uns daran machen, das Wesen der Liebe zu erforschen, werden wir gut thun, zuerst etwaige Illusionen zu verscheuchen, die uns, wie eine Fata Morgana, zu eitlen Hoffnungen verleiten könnten. Denn da die Liebe, obwohl vielfach mit Pein verbunden, doch allgemein beliebt ist und süß zu sein scheint, so könnte man glauben, die Forschung über das Wesen der Liebe sei ebenso erfreulich und reizvoll. Dies ist nun auch richtig, insofern als der Weg, der zum geliebten Gegenstande führt, gern betreten und selbst seine Länge willig erduldet wird; die Forschung aber ist gewissermaßen ein Weg. Gleichwohl ist der Gegenstand, der geliebt wird, für jeden verschieden, und so könnte es wohl sein, daß der Gegenstand, den wir hier durch die Forschung suchen, nicht für jeden liebenswerth erscheinen möchte; denn es handelt sich hier bloß um Erkenntniß und Wahrheit und von dieser denken viele wie Pilatus und halten die

Wahrheit für Chimäre oder für gleichgültig. Wer also nicht ein Freund und Liebhaber der Wahrheit ist, der darf ja nicht glauben, daß er hier durch den Titel der Untersuchung zum Genuß liebenswürdiger Dinge in anmuthigen Reden eingeladen würde.

Noch einen zweiten Punkt wollen wir vorher in's Reine bringen. Es steht nämlich Alles in der Welt mit einander in Zusammenhang. Wenn wir nun irgend Etwas erklären wollen, so müssen wir nothwendig des Zusammenhangs wegen dieses oder jenes Andere mit hinzunehmen. Je geringer und unwesentlicher nun eine Sache ist, desto weniger wird dadurch der Zusammenhang des Ganzen berührt; je bedeutender und wesentlicher aber, desto mehr muß man den Blick über das Ganze streifen lassen, weil man sonst nicht recht den Werth und die Kraft des Gegenstandes begreift. Stirbt z. B. ein Knecht auf einem Dorfe, so geht dies höchstens das ganze Dorf an; stirbt aber Bismarck, so nehmen alle Gebildeten und auch fast alle Ungebildeten in allen fünf Welttheilen davon Notiz. Nun ist die Liebe ein solcher Gegenstand, der nicht bloß Alles, was Herz hat, bewegt, sondern vielleicht auch mit dem Wesen der Dinge insgesammt auf's Innigste zusammenhängt, wie denn ja die Christen Gott selbst als die Liebe bezeichnen: es wird deshalb nicht zu verwundern sein, wenn wir sehr tief ausholen und bis in die letzten Gründe aller

Dinge zurückgehen müssen, um zu erfahren, was die Liebe ist. Dazu gehört aber etwas Geduld und eine gewisse Sammlung des Gemüthes, um einen größeren Plan überschauen und fassen zu können. Also werden diejenigen, welche an der Wissenschaft nur wie an einem Büffet zu naschen lieben, durch den Ernst der Wahrheitsliebe bald verscheucht werden.

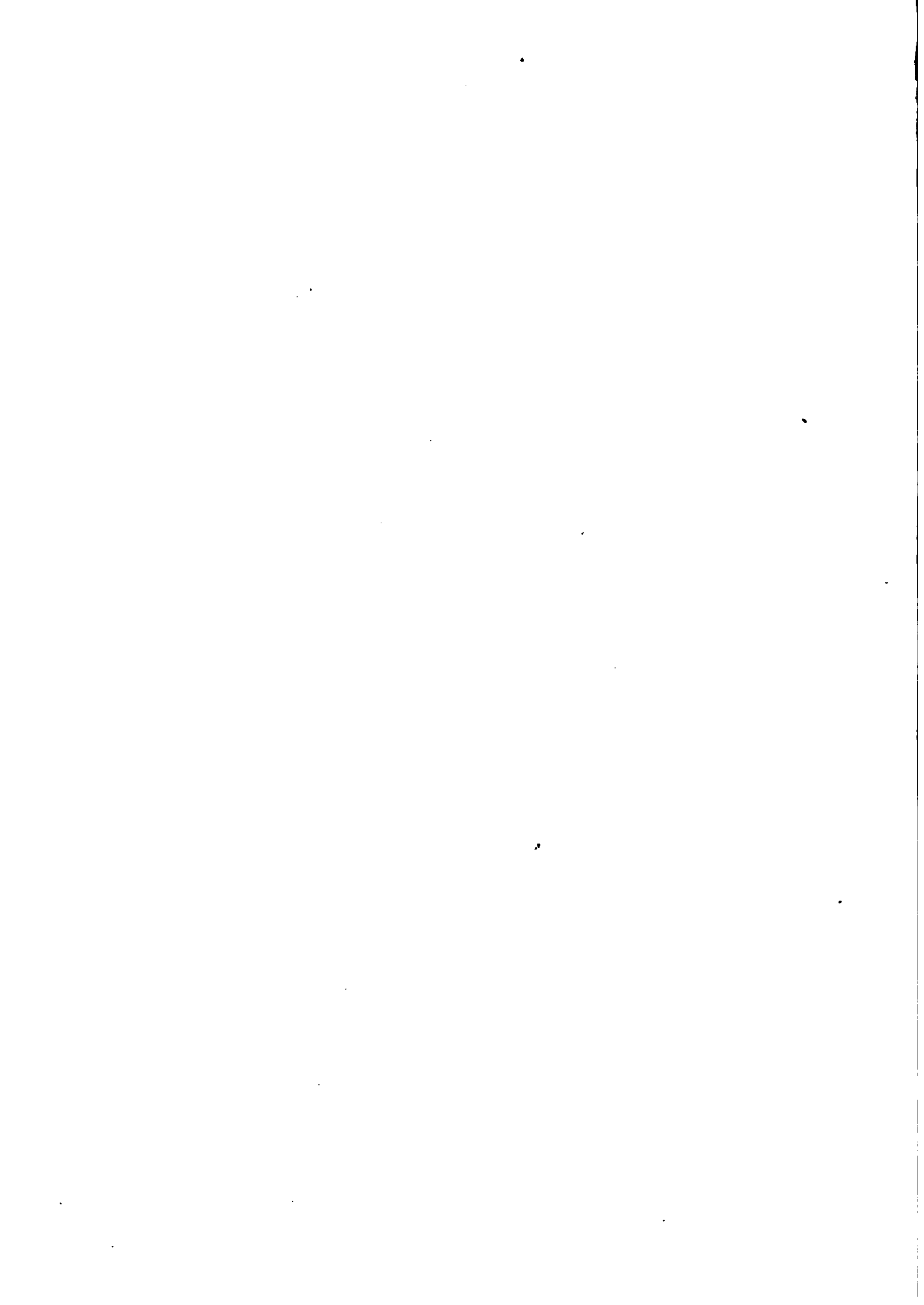
Umfang des Begriffs.

Um nun unsere Aufgabe festzustellen, müssen wir zunächst den Gegenstand in's Auge fassen, den wir erklären sollen. Dieser Gegenstand ist aber gar nicht so leicht zu finden, weil er so außerordentlich mannigfaltig zu sein scheint. Denn die Liebe zu dem anderen Geschlechte ist zwar leicht abzugränzen, aber es giebt auch Mutterliebe und Liebe zum Vater und zu den Kindern, Vaterlandsliebe und Ehrliebe. Ebenso wird auch gesprochen von der Liebe zum Herzen Jesu in katholischen Kreisen und von der Liebe zu Gott bei allen Frommen. Dann ist auch die Freundschaft eine Art der Liebe; denn man liebt ja seine Freunde. Alles dies ist nun schon so verschieden, daß wohl jeder zunächst in Verlegenheit kommt, wenn er das Gemeinsame und Gleiche in allen diesen Arten angeben sollte, um dessentwillen wir alles auf gleiche Weise mit dem Worte Liebe bezeichnen. Es wird aber noch viel schlimmer; denn wir sagen auch, ich liebe zu rudern und zu reiten und ich liebe die Jagd. Man spricht von der Liebe zum

Gelde, welches doch wenig danach angethan ist, wieder zu lieben. Man sagt auch, ich liebe es sehr, wenn die Zweige der Bäume schneebeladen herabhängen und der Mondschein die Krystalle wie Edelsteine in allen Farben glitzern läßt. Einer liebt die Gesellschaft, der andere die Einsamkeit; einer liebt Jean Paul, der andere Shakespeare. Die südlichen Völker lieben Zwiebeln, die Russen Kohlsuppe und der Eskimo Thran. Man sieht aus dieser bunten Aufzählung, die sich in's Endlose ausdehnen ließe, daß die Sprache uns dieses eine Wort „Liebe" für die mannigfachsten und verschiedensten Gegenstände zur Verfügung stellt und daß es zunächst kaum möglich erscheint, die in allen gleiche Bedeutung zu ergreifen. Sollen wir deshalb vorläufig den Umfang dieses Begriffs abgränzen, so müssen wir sagen, daß alles und jedes, worauf wir das Wort Liebe oder seine Synonyma anwenden, zu unserem Gebiete gehöre. Dann ist aber wohl kaum irgend ein Ding davon ausgeschlossen; denn die Liebe der Menschen erstreckt sich nicht bloß auf Menschen, sondern auch auf Thiere und Pflanzen und Steine und Sterne und Thätigkeiten und Ideen, wie z. B. Ehre und Wissenschaft und Kunst. Und wir schreiben auch den Thieren Liebe zu und metaphorisch auch den unbelebten Wesen, indem wir z. B. von den Blumen sagen, daß einige Schatten lieben und kühle Luft, andere Trockenheit oder Feuchtigkeit u. s. w.

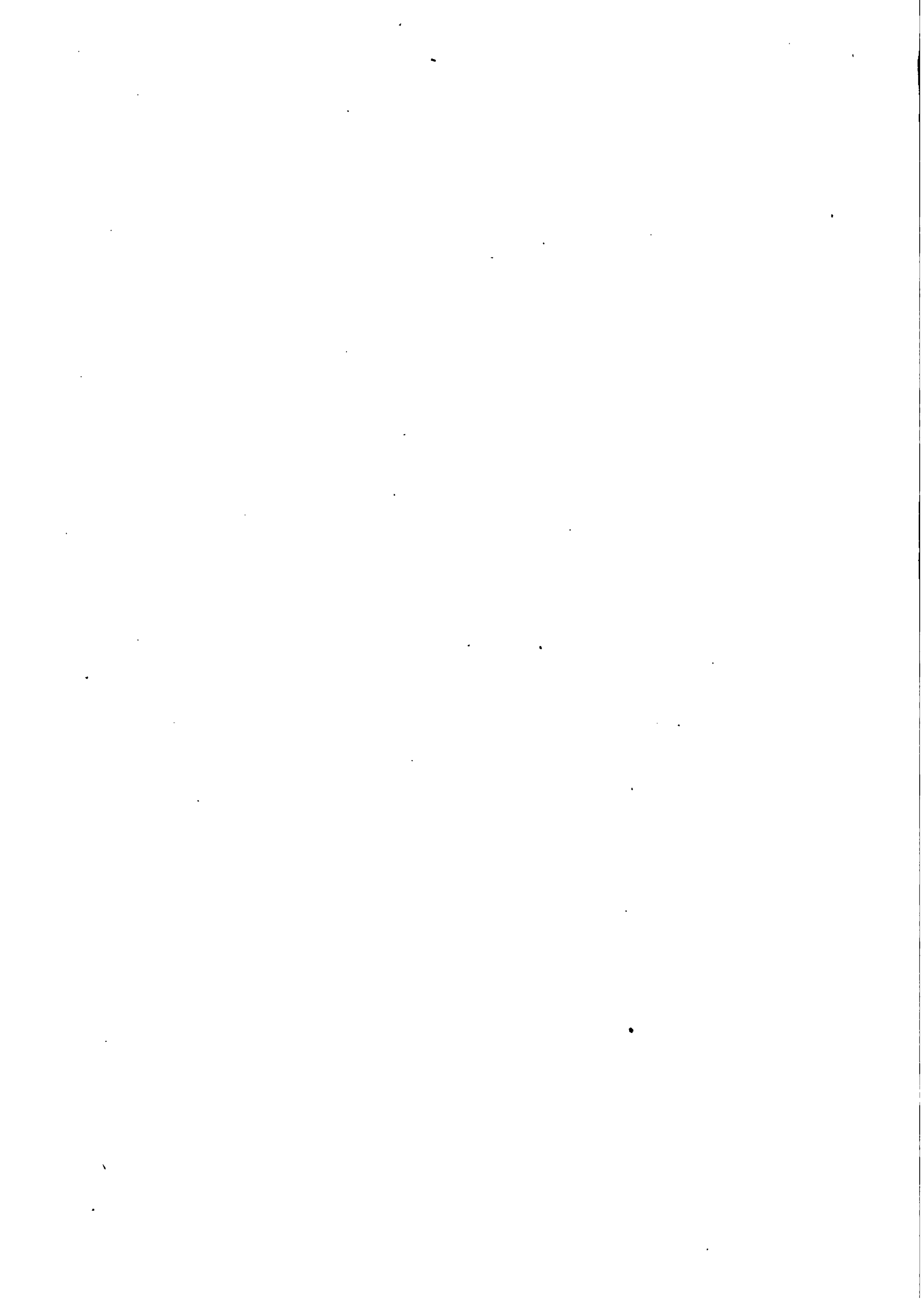
Kurz, durch Betrachtung des Umfangs unseres Begriffs kommen wir eher in Verwirrung als zur Klarheit der Erkenntniß; denn wie sollen wir z. B. die Liebe, welche Paulus beschreibt, die alles duldet und glaubt und sich nicht ungebärdig stellt, auf einen Begriff bringen mit der Liebe zur Natur oder zum Putz und zur Ehre. Und dennoch muß all' dies die gleiche Wurzel im Grunde der Dinge haben und sich daraus, wenn uns die Sprache mit dem gleichlautenden Wort nicht völlig täuscht, gesetzmäßig verzweigen und erklären lassen.

Wir müssen deshalb nun versuchen, den Inhalt des Begriffs der Liebe zu finden. Dies kann geschehen, indem wir entweder den nächsten Gattungsbegriff mit seiner specifischen Differenz feststellen oder genetisch die Ursache oder den Grund der Liebe erkennen. Die Untersuchung wird uns zeigen, daß diese beiden Formen der Erklärung hier zusammenfallen. Darauf werden wir verpflichtet sein, aus dem gefundenen Wesen der Liebe alle möglichen Arten der Liebe abzuleiten und sie auf eine bestimmte Zahl zu bringen. Endlich müssen wir auch die Gegenstände der Liebe noch betrachten, um zu erkennen, wie es zugehe, daß sie unsere Liebe erregen können.



Erster Theil.

Kritik der früheren Erklärungsversuche.



Der Mensch hat, wie die Litteratur aller Völker bezeugt, eine ausgesprochene Liebe zu Räthseln, nicht sowohl um der Verwirrung willen, in die der Geist dadurch versetzt wird, als vielmehr um des Rathens und Erklärens willen. Der Mensch liebt Lösungen zu finden und des Schlüssels mächtig zu sein, wodurch er verfängliche Fragen und schwierige Verhältnisse aufschließen, enträthseln und beherrschen kann. Warum die Menschen dies lieben, das müssen wir später zu erklären suchen; denn es ist auch eine Art der Liebe; hier genügt die Thatsache, daß die Menschen es lieben. Darum ist es nicht verwunderlich, daß wir schon in den ältesten Zeiten der Menschheit Versuche finden, das Räthsel der Liebe zu erklären. Wir wollen nun die ältesten Versuche und die bedeutendsten der neueren an uns vorüberziehen lassen; denn dies ist, wie Aristoteles gezeigt hat, der Weg aller Forschung, und danach werden wir auch, wenn wir finden, daß die Lösung richtig ge-

troffen ist, die Wahrheit mitgenießen und uns dabei beruhigen; wenn uns das Räthsel aber noch nicht ganz gelöst zu sein scheint, müssen wir nicht davor zurückschrecken, selbst Hand anzulegen und an der Lösung mitzuarbeiten.

Um aber gerecht zu sein in der Abschätzung der Leistungen Anderer, ist es gut, wenn Jeder sich vorher darauf besinnt, was er wohl selbst über die Liebe denke, wie er ihren Begriff bestimmen möchte, ob und wieweit er die Begründung sowohl für seinen Begriff, als für die Thatsache der Liebe in der Welt selbst beherrsche, endlich ob und wieweit er vermöge, aus seinem Begriffe alle Arten der Liebe abzuleiten und aufzuzählen und alle einzelnen Erscheinungen der Liebe demgemäß leicht zu erklären. Wenn wir so verfahren, werden wir bald die großen Schwierigkeiten der Arbeit erkennen und ebenso nachsichtig bei der Beurtheilung der verfehlten Versuche, als empfänglich sein, wenn uns die einfachste und natürlichste und selbstverständlichste Auflösung des Räthsels dargeboten wird. In der Wissenschaft ist aber immer Das, was leicht und einfach und selbstverständlich zu sein scheint, grade am schwierigsten zu finden.

Wir können nun die Leistungen der Früheren in zwei Gruppen scheiden, indem wir auf den Erkenntnißweg achten, den sie einschlugen, um die Liebe zu begreifen. Die Einen nämlich verfuhren blos *empirisch* und suchten die gegebenen Thatsachen der Liebe auf

einen allgemeinen Ausdruck zu bringen; die Andern aber speculativ, indem sie die Liebe mit dem Wesen der Natur in Zusammenhang setzten und mehr oder weniger eine Begründung für die Thatsache und den Begriff der Liebe zu gewinnen suchten. Wir wollen nun zunächst die Männer der Erfahrung hören.

Erster Abschnitt.

Die empirischen Versuche.

Wenn wir die Urtheile überblicken wollen, die von Seiten der Erfahrenen gefällt sind, so thun wir gut, der Ordnung wegen auch hier wieder eine gewisse Scheidung vorzunehmen. Wir sehen nämlich, daß zuerst ohne tieferes Eindringen in die Natur der Sache rathlos diese oder jene Bemerkung zum Besten gegeben wurde; wie aber dies in frühen Zeiten der Geschichte geschah, so auch noch heutzutage, und man muß sich nicht einbilden, als wenn die modernen Menschen von Haus aus klüger wären, als die im grauesten Alterthum. Andere dagegen gingen tiefer auf die Natur der Liebe ein und ergriffen mit einer sicheren Besonnenheit ihre wesentlichen Charaktere.

a. Die rathlosen Empiriker.

Alles, was nun so zerstreut in der Litteratur an Aeußerungen über die Liebe gefunden werden kann zu sammeln, das mag eine nicht unerfreuliche Aufgabe sein, für uns aber würde sie zu weit führen. Wir müssen uns auf wenige und bedeutende Urtheile beschränken.

1. Das Gleiche und Aehnliche sucht u. liebt sich.

Die allerälteste Erklärung, die ich bei den Griechen finden konnte, geht auf den bekannten Satz hinaus, daß das Aehnliche und Gleiche sich einander sucht und liebt. Dieser Gedanke scheint viele Erfahrungen zu decken; denn man sieht ja alle Menschen als gesellig an und sie sind zugleich auch als Menschen einander gleich oder ähnlich; so halten auch viele gleichartige Thiere zusammen, wie z. B. die Kraniche und die Büffel und viele andere. Der Gesellschaftstrieb ist eine Art Liebe und scheint die einander Aehnlichen zu betreffen. Denn innerhalb jeder Gattung halten wieder mehr die Aehnlichen und Gleichen zusammen und lieben und suchen sich, wie sich z. B. die Kinder und Jünglinge und zwar die gleichalterigen, ebenso die alten Leute untereinander wegen gleicher Erfahrung besser verstehen und mit einander in Meinung und Bedürfnissen und Geschmack harmoniren. Auch die von gleichem Stande halten zusammen, die Adligen, die Bauern, die Litteraten, die Soldaten und verstehen und schätzen und lieben sich am meisten, wie es scheint. So

ist es ja denn auch zum Sprüchwort geworden: „Gleich und Gleich gesellt sich gern“.

Die ältesten griechischen Denker haben auf diesen Gedanken auch die Erklärung der Anordnung unsrer physischen Welt gegründet; denn sie meinten, daß bei der chaotischen Durcheinandermischung im Anfang aller Dinge allmählich das Aehnliche sich gesucht habe und zu einander gegangen sei, so daß wir in der gegenwärtigen Welt alle Lufttheilchen als Atmosphäre zusammen fänden und die festeren und schwereren Elemente zusammengeballt als Erde; alles Flüssige sei als Meer vereinigt oder fließe zum Meere, und alles Warme und Feurige strebe nach Oben, wo die Gestirne wie eine Welt des Feuers und Lichtes zusammen wohnen. Sie nahmen also ein Gravitationsgesetz der Qualitäten an und brachten es mit dem Begriff der Liebe zusammen.

Nach dieser Erklärung glaubte man auch, daß wir das Licht lieben, weil unser Auge sonnenhaft und lichtartig sei, daß wir Trank und Speise lieben, weil unsere Gewebe theils flüssig, theils erdartig seien, daß nur die Guten das Gute lieben, die Bösen das Böse, der gottähnliche Mensch Gott, der rechtliche das Recht, der ehrenhafte die Ehre, der Künstler die Kunst, u. s. w.

Allein wenn auch viele Erscheinungen sich durch diesen Gedanken annähernd deuten lassen, so ist doch erstens gar nicht klar, warum grade das Gleiche und

Aehnliche sich einander suchen und lieben soll, sondern dies wird als eine blinde und rathlose Thatsache ohne allen Grund so hingenommen; zweitens ist die Liebe selbst nicht erklärt, denn Aehnlichkeit und Gleichheit ist doch keine Liebe, da ja zwei Menschen sich sehr ähnlich sein können, ohne überhaupt von einander zu wissen, geschweige denn ohne sich zu lieben; es müßte also zum mindesten noch die bewußte oder unbewußte Wahrnehmung und Erkenntniß von der Gleichheit als zweiter Grund mit hinzugefügt werden, wodurch wir aber auch nicht klüger würden, denn weshalb die Erkenntniß der Gleichheit uns zur Liebe treiben könnte, das bleibt so unklar wie zuvor.

Endlich drittens sind die Thatsachen auch ebenso *für* wie *gegen* den Satz; denn der Liebe steht doch Haß, Neid, Eifersucht, Streit und Mißgunst entgegen und jeder weiß, daß grade unter den Gleichen und Aehnlichen diese Leidenschaften am Aergsten wüthen. Der Brotneid unter den Handwerkern ist sprichwörtlich, die Militärs, die Beamten, die Künstler und die Gelehrten beneiden und hassen sich gegenseitig und die schönen Frauen lieben sich selten. Knaben gleichen Alters und von ähnlicher Kraft stehen gewöhnlich in beständigem Streit und zwei Hähne dulden sich einander nicht auf demselben Hofe. Der Satz scheint also auch der Erfahrung nicht im Mindesten zu entsprechen, da die Gleichheit ebensowohl die Ursache des Hasses und

Streites werden kann als der Liebe; denn auch die Bösen lieben nicht das Böse, sondern das Gute; wenigstens werden sie nicht dafür bestraft, daß sie fremde Uebel auf sich nähmen, sondern weil sie sich fremde Güter aneignen oder wider Recht, was ihnen gut schien, genossen haben. Die Guten aber lieben auch die Bösen, indem sie dieselben heilen und missioniren.

2. Die Gegensätze suchen und lieben sich.

Den klugen Griechen scheinen diese Schwierigkeiten nicht unbemerkt geblieben zu sein; denn schon früh sehen wir ihre Weisen auf den entgegengesetzten Satz gerathen, wonach alles in der Welt in Gegensätze auseinander treten soll, die sich dann wieder suchen und lieben müssen. So sei z. B., sagen sie, Holz gegen Holz gleichgültig, aber nicht gegen Feuer, sondern das Feuer stürze sich darauf und vereinige sich damit in verzehrender Liebe. Ebenso sind der Mann und das Weib entgegengesetzt und gerade deshalb durch Liebe verbunden. Der Reiche liebt den Dürftigen, um seinen Reichthum verwerthen zu können; der Dürftige den Reichen, um seine Leere auszufüllen. So liebe nicht der Arzt den Arzt, sondern der Arzt suche die Kranken, und die Kranken den Arzt. So beruhe die ganze menschliche Gesellschaft auf Gegensätzen von Adel und Pöbel, von Reichthum und Armuth, Freien und Sclaven, Wissenden und Unwissenden, Guten und Schlechten, Herren und Knechten, die alle einander

wechselseitig bedürften und deshalb wegen des Gegensatzes zur Vereinigung gezwungen würden, die Gesellschaft und der Staat sei aber ein Werk der Liebe.

Diese Erklärung hat nun denselben Mangel wie die früheren, indem sie bloß eine Thatsache verallgemeinert, ohne doch einen einleuchtenden Grund für die Thatsache zu gewinnen; denn weshalb die Gegensätze, die sich doch ausschließen und von einander entfernen, je mehr sie entgegengesetzt sind, sich gerade umgekehrt suchen und lieben sollen, das kann nicht klar werden. An den einzelnen Beispielen sieht man diesen Mangel ganz deutlich; denn der Arzt liebt den Patienten und der Patient den Arzt nicht wegen des Gegensatzes, sondern weil der eine hilft und der andere dankt; der Mann liebt das Weib und das Weib den Mann nicht wegen des Gegensatzes, sondern weil sie einander bedürfen. Der hohe Ton liebt nicht den tiefen, und das Gerade nicht das Krumme, und so überhaupt kein Gegensatz den andern: es muß also noch ein besonderes Geheimniß dabei sein, ein anderer Grund, weshalb die Gegensätze gezwungen sind, sich wieder zu vereinigen; denn es ist ja klar, daß die Gegensätze sich gewissermaßen hassen, da sie auseinandertreten, wie der Böse den Guten haßt und der Gute nicht das Böse in dem Bösen liebt, auch wenn er ihm Gutes erweist. Darum sagt man ja auch, daß die Liebe den Haß gegen das Entgegengesetzte einschließt; denn man könne nicht das

Gute lieben, ohne das Böse zu hassen, und wer den Frieden sucht, der müsse den Streit fliehen. Der Satz also, daß die Gegensätze den Grund der Liebe bildeten, ist, wie es scheint, nicht wahr oder jedenfalls unbewiesen und unverständlich, da es ebenso richtig ist, daß die Gegensätze den Grund des Hasses bilden.

3. Das Asylon ignorantiae.

Es ist interessant, daß die Menschheit zu allen Zeiten auch zur Auflösung des Räthsels der Liebe ein Mittel angewendet hat, wodurch zwar nichts erklärt wird, weil es selber ein Räthsel ist, wodurch aber doch scheinbar die Erklärung sich um einen Schritt weiter hinausschieben läßt. Wie man die Sünde meint erklären zu können, wenn man auf die Verführung von Seiten des Teufels zurückgeht, ohne doch entfernt zu wissen, weder wer dieser Teufel war, noch wodurch dieser zur Sünde kam: ebenso behauptet man, die Liebe beruhe auf einer geheimnißvollen, individuellen Sympathie, und der Haß auf einer ebensolchen Antipathie oder Idiosynkrasie, wie ja auch Gretchen zwar ihre Abneigung gegen Mephisto nicht erklären kann, aber sich dennoch damit beruhigt zu sagen: „Ich habe nun die Antipathie". Was diese Sympathie aber eigentlich bedeute und woher sie stamme, das bleibt völlig räthselhaft. Ebenso hört man versichern, die Ehen würden im Himmel geschlossen, wodurch man sagen will, daß man zwar nicht wisse, warum man sich liebe, aber daß man doch dafür eine

hinreichend gültige Ursache voraussetze. Am meisten den jetzt vielfach herrschenden Darwinistischen Hypothesen entsprechend ist die ähnliche Ansicht der Inder, welche glauben, daß die Liebe und der Haß ihren Ursprung darin haben, daß in den Menschen die Gewohnheiten ihres früheren Daseins noch fortdauern, wie dies die lustige Geschichte des Somadeva Bhatta aus Kaschmir bezeugt. Ein Mann litt furchtbar durch seine beständig zankende Frau und erkannte endlich durch einen Blick in ein geheimnißvolles Smaragdgefäß, daß seine Frau in ihrem früheren Leben eine Bärin und er ein Löwe gewesen sei. Da er nun wußte, daß durch das Gesetz der großen Feindschaft, die in einem früheren Dasein zwischen ihnen geherrscht hatte, der Haß zwischen ihm und seiner Gattin sich nicht ändern würde, so ließ er von dem Kummer, von der Täuschung befreit, und heirathete eine Jungfrau, die früher eine Löwin gewesen war und die also seinem Wesen am meisten entsprach. Hier erklärt sich die Liebe sehr einfach durch Vererbung der Eigenschaften und Gewohnheiten; allein das Schlimme bleibt, daß wir nicht immer ein solches Smaragdgefäß finden, um den früheren Zustand zu erkennen, und daß, auch wenn wir ihn kennten, wir doch wieder in demselben Falle wären, nicht zu wissen, woher in jenem denn die Liebe oder der Haß entstanden sei. Alle diese und ähnliche angebliche Erklärungen haben also den gemeinschaftlichen Fehler, daß sie die

Rathlosigkeit gleichsam retten und bergen in einem Asyl, an das man nicht herankommen kann.

b. Die durch Erfahrung gefundenen drei Arten der Liebe.

Wir wenden uns nun zu den besonneneren Versuchen, welche die Liebe zwar nicht ganz erklären, aber doch wirklich wesentliche Charaktere derselben herausheben und auf eine größere Erfahrung hinweisen.

1. Liebe als Bedürfniß. Selbsterhaltungsgesetz.

Wer die Thatsachen der Liebe beobachtete, konnte kaum verfehlen, zu sehen, daß die Liebenden einander bedürfen, und so ist man schon sehr früh darauf gekommen, den nächsten Gattungsbegriff der Liebe als **Bedürfniß** zu bestimmen. Man sagte daher, die Liebe sei das Bedürfniß, etwas zu empfangen, um dadurch einem Mangel des eigenen Wesens abzuhelfen. Das den Mangel ergänzende, das Bedürfniß stillende Princip nannte man den Gegenstand der Liebe und die Thätigkeit oder den Zustand, in welchen wir durch das Bedürfniß versetzt werden, das **Begehren** oder Wollen oder Lieben.

Diese Erklärung blickt auf den Hunger oder Durst und dergleichen Erscheinungen hin, bei welchen eine Leere oder ein Mangel bemerkbar ist, dem ein Begehren entspricht. Die Speise oder der Trank wird darum gesucht, begehrt und geliebt. So ist auch der Arme der Bedürftige und liebt die Gaben; der Eitle fühlt

seinen Mangel an Selbständigkeit, er bedarf und liebt Lob; der Ehrsüchtige fühlt in sich eine beständige Leere, er bedarf und sucht und liebt Ehre. Ebenso im Gebiete des Geschlechts sieht man, wie die Liebenden, Menschen sowohl wie Thiere von einem Mangel oder Bedürfniß gequält werden, sie begehren Ergänzung und suchen den ihnen genügenden Gegenstand als ihr Geliebtes. Der Komiker Aristophanes behauptet daher scherzhaft, wir Menschen wären ursprünglich Hermaphroditen gewesen, mit dem Rücken aneinander gewachsen, ein Gott habe uns auseinander geschnitten, was noch am Rücken die flache Schnittfläche zeige, und daher komme die Liebe, womit ein Jeder seine andere Hälfte suchen müsse.

Nun kann man allerdings Bedürfnisse unseres Organismus leicht verstehen, wie denn z. B. Hunger und Durst auch anatomisch oder physiologisch erklärlich zu sein scheinen, wenn man die Natur der normalen Lebensprocesse mit der Selbstzerstörung des ausgeleerten Körpers vergleicht. Das Begehren scheint nämlich um der Selbsterhaltung willen nothwendig zu sein. Mithin wäre das Gesetz der Selbsterhaltung der eigentliche Grund der Liebe und alles Begehrens. Demgemäß könnten wir auch die geschlechtliche Liebe dadurch begreifen, weil ohne sie ja die menschliche Gattung mit den jetzt Lebenden zugleich aufhören würde. Auch würde die Liebe zur Gesundheit und zum Leben,

die Liebe zur Arbeit und Aehnliches vielleicht verständlich, weil ohne dieses die Erhaltung des Lebens unmöglich ist.

Allein dennoch hätte diese Erklärung zwei sehr große Mängel. Erstens nämlich beruht das Princip der Selbsterhaltung selbst auf einem Begehren; denn ein bloßes Gesetz als Sollen würde nicht viel helfen, wenn in der Natur nicht ein Begehren nach diesem Ziele vorhanden wäre. Ist es aber selbst ein Begehren, so muß es also auf einem Bedürfniß beruhen. Nun giebt es aber nach der Thesis nur Bedürfnisse, wenn wir das Gesetz der Selbsterhaltung als Princip voraussetzen. Ist das Bedürfniß also eine Folge des Gesetzes der Selbsterhaltung, so kann es nicht sein Grund sein. Folglich ist das Gesetz nicht erklärt. Und warum soll sich auch Alles erhalten? Warum soll nicht Alles lieber gar nicht sein? Schopenhauer z. B. hält ja alles Existiren für eine unnütze Unterbrechung in der tiefen Ruhe des Nichts.

Außerdem ist das Princip schon deshalb zu bezweifeln, weil es unausführbar ist, da es ja den Tod in der Welt giebt. Nur eine kurze Spanne Zeit erhält sich alles Gewordene und vergeht dann wieder, und nicht einmal die Gattungen erhalten sich immer, sondern sterben aus, entweder sichtlich in historischer Zeit, oder, wie wir es indirect erkennen aus den Schichten der Erdrinde.

Dieser erste Grund nun richtet sich gegen die Wahrheit des Gesetzes selbst. Zweitens aber, wenn wir das Gesetz auch gelten ließen, so würde dadurch nur die interessirte Liebe begreiflich, die bloß den Vortheil des sich erhalten wollenden Subjectes im Auge hat. Nun lieben wir aber auch die Musik und den Tanz und schöne Einrichtungen und die Wissenschaft und schöne Handlungen, wobei doch die Selbsterhaltung gar nicht betheiligt ist. Denn wenn man z. B. die Liebe zu den Kindern und Freunden, und die Menschenliebe überhaupt aus dem Selbsterhaltungstriebe der Gattung erklären wollte, so könnte man dies noch allenfalls hingehen lassen, weil ja ohne diese Arten der Liebe die Menschheit allerdings leichter zu Grunde gehen würde. Wenn man aber die Liebe zur Musik und zur Mathematik und dergleichen ebenso erklären sollte, so würde man doch etwas lächerliches sagen; denn die Menschen sterben nicht ohne Musik, wie ohne Speise, und es leben viele Individuen und Völker ohne Mathematik, aber kein einziges ohne Wasser. Der Selbsterhaltungstrieb ist dabei also weder für das Individuum, noch für die Gattung irgendwie betheiligt. Denn es wäre ja nur eine Neckerei, wollte man erinnern, daß die berühmten Sängerinnen sich doch ganz herrlich durch die Musik selbst erhalten, indem sie an 10,000 Frcs. an einem Abend verdienen. Hier wird eben die Liebe zur Musik wieder zum Gelderwerb benutzt und schon

als Thatsache vorausgesetzt; wir wollten aber wissen, woher gerade eine solche Liebe erklärt werden könne.

2. Liebe als Trieb zur Vervollkommnung.

Die Kritik der vorigen Thesis zeigte uns, daß es viele Arten der Liebe giebt, die wir aus dem Gesetze der Selbsterhaltung nicht erklären können. Fassen wir nun die Gegenstände dieser anderen Begehrungen zusammen, so kommen wir zu der von Dante nach dem Vorgange des Aristoteles aufgestellten Eintheilung, wonach einiges geliebt wird zur Selbsterhaltung, anderes um der Vollkommenheit willen. Und als Unterscheidungszeichen wird angegeben, daß jenes von dem Individuum nur ausschließlich besessen und angeeignet werden kann, wie z. B. Speise und Trank und Ehre, indem Mittheilung an Andere nothwendig den eigenen Gewinn verkürzen muß, während die zweite Art von Gegenständen ideal ist und ohne Schaden für das Individuum zugleich vielen und allen zukommen kann, z. B. Gerechtigkeit und Kunstfertigkeit und Bildung. Wenn es nun unbestreitbar eine Liebe zur Gerechtigkeit, Liebe zu den Künsten, Liebe zu den Wissenschaften giebt, und in diesen Gegenständen das Ideale und die Vollkommenheit des Menschen liegt, so muß man sagen, daß außer dem Princip der Selbsterhaltung auch ein Princip der idealen Vervollkommnung in der Natur angenommen werden muß, welches die Ursache oder der Grund dieser zweiten Art der Liebe ist.

Allein überlegen wir diese Erklärung genauer! Ist uns hierdurch eigentlich schon eine genügende Erklärung dieser Liebe gegeben? In der That sind doch nur die verschiedenen Formen dieser Liebe, z. B. die Liebe zum Schönen in der Plastik, Musik, Architektur, Poesie, die Liebe zum Guten in der Gerechtigkeit, Tapferkeit, Seelengröße, Freigebigkeit u. s. w., und die Liebe zum Wahren in allen einzelnen Wissenschaften, durch die Formulirung der Thesis zu einem allgemeinen Ausdruck zusammengefaßt, indem alles dies als das Vollkommene durch einen einzigen Namen statt der vielen Namen wiedergegeben wird. Warum wir aber das Vollkommene lieben, das ist dadurch nicht erklärt. Offenbar gehörte dazu ein Eingehen auf die Metaphysik. Davon wollen wir nun später genauer handeln. Ich will hier nur kurz noch daran erinnern, daß zwei solche Gesetze wie das der Selbsterhaltung und der Vervollkommnung auch nicht gut nebeneinander stehen können, ohne in Zusammenhang gebracht zu werden; denn sie machen sich sonst nothwendig wechselseitig ungültig. Es streitet ja offenkundig das Gesetz der Selbsterhaltung, welches sich durch die Liebe zum Schlaf und zur Erholung und zum Essen geltend macht, mit dem Gesetz der Vervollkommnung, indem alle Arbeiten der Wissenschaft, alle Ausübung der Musik u. s. w. durch den Hunger und die Müdigkeit unterbrochen und gehindert werden. Also scheinen die Gesetze selbst in

Streit zu liegen oder sie müßten auf ein noch höheres Gesetz zurückgeführt werden, welches einem jeden von ihnen bestimmte Bahnen zuweist.

3. Die Liebe als gebende und erlösende. Es könnte scheinen, als wäre in den beiden angeführten Arten der Liebe das ganze Wesen dieser Erscheinung erschöpft; allein sofort zeigen sich dem aufmerksamen Blicke wieder eine Menge von Handlungen der Liebe, die wir weder aus der Selbsterhaltungstendenz, noch aus dem Streben nach Vervollkommnung erklären können. Man nehme z. B. die Liebe, mit welcher die Henne für ihre Küchlein gegen den Habicht kämpft, oder die Liebe in dem Lied vom braven Mann, der sein Leben in Gefahr setzt, um andere zu retten. Ferner alles Mitleid und alle patriotischen Handlungen, die aus Liebe erklärt werden zum Vaterland oder zur Menschheit, ferner die Liebe des Missionärs, der zu den Wilden zieht und sich allen Gefahren und Trostlosigkeiten einer barbarischen Existenz preisgiebt. Ferner die Liebe des Lehrers und Erziehers. Ueberall hier wäre es lächerlich, vom Selbsterhaltungstriebe und Egoismus zu sprechen, da man ja sich, seine Gesundheit, Zeit und Vermögen dabei einsetzt, also das Gegentheil von dem thut, was der Gedanke an Selbsterhaltung rathen würde. Sorge für dich selbst, flüstert der Selbsterhaltungstrieb dem Samariter zu; vergiß dich und rette ihn, sagt die Liebe. Es giebt also bei dieser

wunderbaren Erscheinung der Liebe offenbar noch Arten, die aus den bisher erkannten Gesichtspunkten nicht verständlich sind. Denn auch um seiner eigenen Vervollkommnung willen geht der Missionär nicht zu den Kaffern, und der Lehrer nicht zu den Kindern und der brave Mann nicht in das Wasser.

Man hat nun zur Erklärung ein Bild aus der Physik beigebracht, indem man sich vorstellt, daß wir bei der Selbsterhaltung anfangen, uns zu füllen wie mit Speis' und Trank, bei der Vervollkommnung aber in unser Wesen mit immer vollerem Strome wie in ein Gefäß ideale Güter ergießen, bis wir überströmen und von unserem Reichthum mittheilen. Die eben beschriebenen Formen der Liebe gehörten der überströmenden Art an und finden sich bei solchen Menschen, welche wegen innerer Fülle das Bedürfniß haben, sich aufzuschließen und nach allen Seiten hin Segen und Glück und Gutes und Schönes und Wahres zu verbreiten. Man nennt diesen Vorgang Emanation, d. h. das Ausfließen, und einige glauben auch die Entstehung der Welt aus der Liebe Gottes nur so verstehen zu können, daß der Reichthum Gottes an Vollkommenheit bis zum Ueberfließen groß war und daher aus sich die Welt und alle Güter entließ und immerfort entläßt. Und auch die erlösende Liebe bei Gott und Menschen wird so gedeutet.

Diese Erklärung ist aber recht schlecht; denn wenn wir wegen zu großer Fülle ein Bedürfniß nach Mittheilung des Guten haben, so wären ja die Empfänger unsere Wohlthäter, indem sie uns von einem inneren Druck erleichterten, und wir hätten ihnen zu danken, statt sie uns. Der brave Mann im Liede müßte beschämt davon ziehen, weil er sich eine Herzens-erleichterung verschafft hätte, ohne die von ihm Geretteten noch besonders für die ihm erwiesene Wohlthat belohnt zu haben. Die Schüler müßten von ihren Lehrern Dank erwarten und die Christen von dem Erlöser. Ich will nicht läugnen, daß wirklich etwas an der Sache ist; denn alle die Handlungen der gebenden, erlösenden und überfließenden Liebe sind derart, daß sie keines Dankes bedürfen, ja so, daß diese Wohlthäter der Menschheit mit einer gewissen Beschämung großen Lobeserhebungen gegenüber dastehen und sich gern davon machen, wenn man sie rühmen will, weil sie sich keines Opfers bewußt sind, sondern nur ihrer großen und göttlichen Natur gemäß gehandelt haben und gar nicht anders hätten handeln können. Wer noch anderen Lohn erwartet und nicht damit zufrieden ist, daß seine Wohlthat empfangen wird, den nennen wir nicht einen Liebenden, sondern einen Interessirten. So z. B. ist der Unterschied sehr groß zwischen dem Helden im Lied vom braven Mann und dem Taucher von Schiller, denn der Taucher

handelte nicht in erlösender Liebe, sondern um mit der Königsmaid ein großes Gut zu erreichen. So gehört auch, wer sich nicht aus Liebe zum Vaterland, sondern um der Ehre willen in die Feinde stürzt, nicht zu der Gattung der Liebenden, die wir hier im Auge haben.

Darum ist es sehr merkwürdig, was auch Aristoteles schon erkannt und zu erklären versucht hat, daß die Wohlthäter mehr lieben als geliebt werden, ebenso die Eltern im Verhältniß zu den Kindern. Aristoteles erklärt dies so, daß die Gebenden etwas Schönes thun und an der That selbst Freude haben, sowohl während der Handlung als auch in der Erinnerung, weshalb sie sich gern an ihre Wohlthat erinnern, die Empfänger aber durch das Empfangen nichts Großes thun und noch dazu eine Dankverpflichtung übernehmen, an die sie sich nicht gern erinnern. Darum sei der Dank seltener als die Wohlthaten. Dies ist richtig; allein vielleicht kommt dazu, daß die Empfangenden den Wohlthäter als einen solchen erkennen, der gewissermaßen so handeln muß, wie er handelt, weil es sich so für ihn geziemt; es scheint ihnen so natürlich zu sein, und die Kinder und Schüler stellen es sich gar nicht vor, daß die Eltern oder Lehrer anders gegen sie handeln könnten. Außerdem sind die echten Wohlthaten der Art, daß sie keinen Lohn und Dank erwarten. Endlich sind die Naturen der Empfangenden auch so verschieden wie das Erdreich und es ist in der

Ordnung, daß felsiges Land keine Früchte trägt. Die gut gearteten Empfänger werden aber immer theils den Werth der Wohlthat erkennen und dies durch die entsprechende Gegenliebe und Ehre an den Tag legen, theils jede Gelegenheit ergreifen, wo sie selbst in schöner That das Gute vergelten können; die schlechteren dagegen werden es wie der Edelmann bei Krylow machen und den Bauer, der ihn aus den todbringenden Krallen eines Bären errettete, dafür schelten, daß er bei seiner Hilfsleistung so ungeschickt den schönen Pelz des Thieres mit dem Beil beschädigt habe. Es liegt daher die Undankbarkeit nicht so sehr in der Natur des Wohlthuns selbst, wie Aristoteles meint, als vielmehr in der Natur der Empfangenden, die sehr verschieden sind, und da das Schlechtere nothwendig häufiger ist als das Bessere, so wird auch die Dankbarkeit, die an sich schon etwas Schönes und Gerechtes ist, nothwendig seltener sein als die Undankbarkeit.

Kehren wir zu der Frage zurück, wie die überfließende oder erlösende Liebe zu erklären sei. Aus einem Bedürfniß in dem gewöhnlichen Sinne sicherlich nicht; denn in der Vollkommenheit giebt es kein Bedürfniß. Wir wollen später diese Frage systematisch durch einen größeren Blick in den Zusammenhang der Dinge zu lösen suchen; hier will ich vorläufig bemerken, daß wir entweder den Begriff der Vollkommenheit nicht zugeben dürfen oder den Begriff des

Bedürfnisses verändern müssen; denn ohne Vollkommenheit findet kein Ueberfluß statt, und ohne Bedürftigkeit giebt es kein Bedürfniß.

Wir könnten nun zum Selbsterhaltungstriebe zurückgreifen und daran erinnern, daß wir auch dort schon an die Erhaltung der Gattung dachten. Demgemäß könnten wir die wohlthätige und erlösende Liebe auf das Princip der Erhaltung der Gattung zurückführen. Ebenso könnten wir auch den Trieb zur eigenen Vervollkommnung ergänzen durch die Erweiterung, daß er sich auch auf die Vervollkommnung der Gattung bezöge; denn die Eltern sorgen nicht bloß für die Erhaltung, sondern auch für vollkommnere Bildung der Kinder und werden dazu durch eine natürliche Liebe getrieben. Ebenso sind alle Wohlthäter der Menschheit bemüht, die Menschen von ihrer Armuth, ihrer Krankheit, Noth und Sünde und Unwissenheit zu befreien und sie nicht blos im Dasein zu erhalten, sondern auch ihr Leben zu verschönern und zu veredeln, indem sie Tugend, Kunst und Bildung verbreiten, also der Vervollkommnung der Gattung dienen. Allein diese Erklärung würde nur scheinbar genügen; denn die Gattung betrifft ja eben Andere und nicht uns selbst. Nur dann könnten wir also die erlösende und wohlthätige Liebe auf die Selbstliebe zurückführen, wenn dieses Thun unser eigenes Interesse wäre; in diesem Falle aber verlöre solche Liebe gerade

ihren von der Selbstliebe so sehr verschiedenen Charakter der Aufopferung. Und wenn man auf die Natur hinweist, die auch die Thiere zu solchem Wohlthun antreibe, so ist dies keine Lösung, sondern nur eine Vermehrung der Schwierigkeiten; denn wir müssen dann auch den Grund noch finden, wie die Natur nicht nur den Trieb der Selbsterhaltung, sondern auch den der Fürsorge ihren Geschöpfen einpflanzen konnte. Kurz, die wohlthätige Liebe bleibt als eine besondere Art neben dem Selbsterhaltungstriebe und neben der auf Selbstvervollkommnung gerichteten Liebe vorläufig anzuerkennen.

Die Liebe bei Paulus.

Unter den in der Liebe Erfahrenen muß man noch auf einen Mann hören, der das Christenthum zuerst zu den Heiden gebracht hat und von einer universellen Liebe beseelt war, ich meine Paulus, den Apostel. Er schrieb einen Brief an die Corinther, in welchem er ihre sittlichen Gemeindezustände in's Auge faßte und sie besonders an den Werth der Liebe erinnerte. Ohne Liebe, sagt er, seien Beredtsamkeit, Prophetie, Glaube und gute Werke werthlos. Dadurch wissen wir nun noch nicht, was er mit der Liebe meint; er beschreibt sie daher etwas ausführlicher nach einigen ihrer Aeußerungsweisen, indem er besonders, was sie **nicht** ist, hervorhebt: die Liebe sei langmüthig (weitherzig) und gutartig, eifere nicht, windbeutele nicht, blähe sich nicht, sei nicht unan-

ständig, suche nicht Vortheil, sei nicht reizbar, sinne nicht auf Böses, freue sich nicht an der Ungerechtigkeit. Aus diesen positiven und negativen Merkmalen kann man nun schon recht gut auf das Wesen der Liebe zurückschließen; Paulus fügt aber die Krone der Bestimmung noch hinzu in sechs bedeutsamen Zeichen. Er sagt, die Liebe freue sich an der Wahrheit, sie umfasse schützend Alles, sie glaube an die Alles umfassende Macht des Guten, sie flöße Hoffnung ein, die in keinem Stücke wanke, sie sei deshalb auch von unermüdlicher Geduld und sie bleibe auch bei Erreichung des vollkommenen Lebens der werthvollste Bestandtheil desselben.

Diese Schilderung der Liebe ist mit Recht berühmt und überall gepriesen. Sie hat zwar nicht die wissenschaftliche Form, die ein philosophisch geschulter Gelehrter fordern muß; aber sie spiegelt die wesentlichen Eigenschaften der Gesinnung in gedrängtem und bedeutsamem Ausdrucke ab, die ein in der hohen Liebe Erfahrener in sich bemerkt. Wenn wir die Beziehung dieser Paulinischen Liebe zu den bisher charakterisirten Arten angeben wollen, so zeigt sich, daß erstens die auf Selbsterhaltung gehende Liebe ganz wegfällt. Die Liebe zum Guten und Vollkommenen aber ist stark betont und zwar nach der socialen Seite hin, indem Paulus fast ausschließlich an das Wohl und die Vollkommenheit der Mitmenschen denkt, die

er in umfassender Weise in's Herz schließt und an deren endliches Heil er mit unwandelbarer Hoffnung und Geduld glaubt. Die eigene Vollkommenheit wird dabei kaum berücksichtigt, doch tritt wohl in der Aeußerung, daß auch bei allem Fortschritt die Liebe nicht überholt werde, sondern das werthvollste Stück in dem vollkommenen Leben bleibe, die Ueberzeugung hervor, daß die Liebe nicht bloß auf die Vervollkommnung Anderer gerichtet ist, sondern auch selbst schon in den Liebenden einen Theil und zwar den größten dieses vollkommenen Lebens bildet. Die auf das Heil der Mitmenschen hinzielende Liebe ist aber die gebende und erlösende und da bei Paulus das eigene Streben nach Vollkommenheit nicht betont, sondern wohl nur stille Voraussetzung ist, so könnte man sagen, es sei eigentlich nur die erlösende Liebe von ihm beschrieben. Diese ist aber, wie das von einem Apostel zu erwarten stand, nur nach der sittlich-religiösen Seite hin aufgefaßt, während die Befreiung und Erlösung des Menschen durch wissenschaftliche Erkenntniß und durch die schöne Kunst nicht in seinen Gesichtskreis fiel. Daher ist auch das vollkommene Leben bei ihm auf die sittlich-religiösen Thätigkeiten und Gefühle beschränkt, was man nicht tadeln darf, da ein Apostel nur auf die Quelle der Gesinnung sehen muß, aus welcher dann immerhin auch die anderen vollkommenen Gaben herfließen mögen.

Wir sehen also, wenn wir die Betrachtung zusammenfassen, daß uns die Paulinische Liebe keine neue Art kennen lehrt, sondern nur das schöne bestätigende Zeugniß eines der hervorragendsten Menschen darbietet über die sittlich-religiöse Form der erlösenden Liebe, über welche er aus tiefster Erfahrung und mit der dieser Liebe eigenthümlichen begeisternden Kraft zu reden wußte.

Zweiter Abschnitt.

Die speculativen Versuche.

Nachdem wir so die Versuche kennen lernten, die erfahrungsmäßig hervortretenden Aeußerungsweisen der Liebe auf gewisse allgemeine Formeln zu bringen, müssen wir nun auch sehen, wie man unternommen hat, die Thatsache der Liebe aus dem Weltzusammenhang zu erklären. Auch diese speculativen Versuche können wir wieder in Gruppen theilen und zwar in drei, indem wir in der ersten Gruppe die rathlos philosophirenden zusammenfassen, in der zweiten Gruppe die theologisirenden Denker und in der dritten die strengeren Philosophen.

a. Die rathlose Speculation.

In dieser Gruppe fassen wir die beiden Philosophen zusammen, die zwar über die Liebe ganz ent-

gegengesetzt dachten und auch ein ganz entgegengesetztes Weltbild aufstellten, aber doch der eine als Philister, der andere als Romantiker in der Plan- und Rathlosigkeit übereinkamen, mit der sie die Liebe aus der Welt fortschafften, ich meine Kant und Schopenhauer. Zu Schopenhauer gehört dann noch als modernes Anhängsel die v. Hartmann'sche Rhetorik.

Kant und die Verdammung aller Liebe.

Kant genießt gegenwärtig wieder einer großen Verehrung. Die Empiriker und Skeptiker, kurz, die Feinde aller Vernunft und Philosophie schließen sich an ihn an und suchen die Bettelhaftigkeit ihres positivistischen Standpunkts mit dem abgetragenen Purpur eines großen historischen Namens zuzudecken. Die Kantische Kritik war groß in kleiner Umgebung und hat daher, was man nicht läugnen darf, historisch eine sehr bedeutende Rolle gespielt. Die Widersprüche Kant's sind aber so in die Augen fallend, daß man blind sein muß, um ihm noch anzuhängen. (Vergl. meine Schrift: Wahrheitsgetreuer Bericht über meine Reise in den Himmel. Verfaßt von Immanuel Kant. 1878. Gotha, F. A. Perthes. Und meine Neuen Stud. zur Gesch. d. Begriffe. Band III. 1879. Ebend.)

Die früheren Philosophen hatten das „Ding an sich" der „Erscheinung" entgegengestellt, weil sie mit ihrer Vernunft beides erkennen zu können glaubten und deshalb ruhig von der Materie, der Seele und

von Gott sprachen. Nun kommt Kant und erklärt, die Vernunft reiche nur hin, um Erscheinungen zu ordnen, vom Ding an sich wüßten wir nichts und könnten auf ein solches auch nur durch einen Fehler im Gebrauch der Vernunft kommen, da sie ausschließlich auf Erscheinungen eingerichtet sei. Wie soll man diesen krassen Widerspruch Kant's deuten? Ist es Altersschwäche, daß er wegen seiner langen Gewöhnung an den Gegensatz von Ding an sich und Erscheinung diesen achtlos beibehält, obwohl er die eine Seite des Gegensatzes wegnimmt, wodurch natürlich auch die andere Seite verschwinden müßte? Es ist, wie wenn einer von einem Reiter erzählt, nachher aber hinzufügt, daß unter dem Reiter kein Pferd sei, und ihn dann doch ruhig seinen Ritt fortsetzen läßt.

Da nun mit dem Ding an sich auch die Metaphysik und also die Möglichkeit einer Erklärung der Liebe fortfällt, so ist es natürlich, daß wir bei Kant nichts darüber finden können. Die Rathlosigkeit seines ganzen Standpunktes muß ihn aber doch wieder nöthigen, inconsequenter Weise von allerhand metaphysischen Vermögen der Seele und des Gemüthes zu sprechen und so kommt es, daß er wider seinen Willen enthüllen muß, was er eigentlich von der Liebe hält. Dies ist aber sehr wenig geistvoll. Von seiner Auffassung der Ehe im Besonderen („Contract zu wechselseitiger Benutzung der Geschlechtseigenschaften") will

ich gar nicht sprechen, weil sie nicht einmal bei den Indianern Beifall finden würde. Die Liebe aber überhaupt faßt er als Neigung und die Neigung als natürlich und die Natur als unmoralisch. Folglich kann bei Kant sittliche Handlung nur möglich sein, wenn der Wille lediglich durch Vernunft bestimmt ist, d. h. wenn er sich zu dem Gegenstande der Handlung entweder völlig gleichgiltig oder widerwillig verhält und also entweder ohne Lust oder mit Schmerz handelt. Die Liebe ist daher aus dem Gebiete des sittlichen Lebens gänzlich verbannt und verdammt. Diese unnatürliche und lieblose Lebensauffassung hat nun eine Zeit lang imponirt und wird noch jetzt von Leuten, die von der griechischen Philosophie nichts wissen, angestaunt.

Die Kantische Auffassung ist so unglaublich, daß man dem Berichterstatter gern einen geheimen Zweifel an der Wahrheit seines Berichtes entgegensetzt: ich will deshalb Kant selbst sprechen lassen. (Metaphysik d. Sitten, 1. Abschn. S. 16, Hartenstein): „Wenn die Natur diesem oder jenem überhaupt wenig Sympathie in's Herz gelegt hätte, wenn er (übrigens ein ehrlicher Mann) von Temperament kalt und gleichgültig gegen die Leiden Anderer wäre, vielleicht, weil er selbst gegen seine eigenen mit der besonderen Gabe der Geduld und aushaltender Stärke versehen, dergleichen bei jedem Anderen auch voraussetzt oder gar fordert; wenn die Natur einen solchen Mann, (welcher

wahrlich nicht ihr schlechtestes Product sein würde,) nicht eigentlich zum Menschenfreunde gebildet hätte, würde er denn nicht noch in sich einen Quell finden, sich selbst einen weit höhern Werth zu geben, als der eines gutartigen Temperaments sein mag? Allerdings! gerade da hebt der Werth des Charakters an, der moralisch und ohne alle Vergleichung der höchste ist, nämlich daß er wohlthue nicht aus Neigung, sondern aus Pflicht."

Aristoteles würde über dieses Kantische Räsonnement nicht wenig spötteln, weil er erstens gezeigt hat, daß die Vernunft von sich aus gar nicht finden kann, daß und wie man handeln muß, wenn sie nicht durch ein Begehren überhaupt erst dazu gebracht würde, über Zwecke und Mittel zu räsonniren und auf die Idee von einer Handlung zu kommen, und zweitens daß die Vernunft die wahren Ziele nicht finden kann, wenn sie nicht durch das rechte Gefühl und die wahre Liebe zum Guten geleitet wird. Denn warum soll ich z. B. einem Unglücklichen helfen? Vielleicht wegen der Allgemeinheit der Auffassung, weil auch ich wünsche, daß man mir im Unglück hilft? Aber warum soll man mir helfen? warum wünsche ich dies? stammt dieser Wunsch aus der Vernunft oder aus dem natürlichen Begehren? Wenn man mit der Vernunft nicht die Ziele der Wünsche und des Willens der Menschen, ihrer Neigungen und ihrer Liebe auffaßt, so

hat die Vernunft gar keinen Ausgangspunkt und keinen Grund, um überhaupt zu räsonniren und irgend etwas zu fordern und Pflichten vorzuschreiben. Warum schreibt denn die Vernunft nicht als allgemeines Gesetz vor, so viel als möglich alle unglücklich zu machen und umzubringen? So sieht man, daß ohne Rücksicht auf das natürliche Begehren und die Wünsche der Menschen eine vernünftige Moral unmöglich wäre. Der Kantische ehrliche Mann, der kalt und gleichgültig gegen die Leiden Anderer ist, kann überhaupt gar nicht handeln, weil er keine Motive hat, und seine Vernunft wird nie ein Princip finden können, wonach man Anderen in ihren Leiden beistehen oder sich gar für sie aufopfern muß; denn nur ein Menschenfreund kann auf solche Gedanken kommen. Die praktische Vernunft erkennt die Ziele des Willens und sucht die Mittel dafür; wenn nun der Wille absolut gleichgültig ist, so weiß die Vernunft nichts vorzuschreiben, und hat gar keine physische Kraft, um eine Handlung hervorzurufen, und wenn der Wille, ehe er sich zu einem Streben entschließt, erst auf die Vernunft wartet, was die ihm vorschreiben möge, so wird er die Erfahrung machen, daß gerade die Vernunft auch auf ihn wartet, was er wollen möge, und so werden sie beide auf einander warten bis an ihr seliges Ende, wie es im Märchen heißt.

Die Kantische Moral ist deshalb rathlos von Anfang an und dies verhüllt sich bloß deshalb, weil sie,

was Ungeübte nicht so leicht merken, in ihre Principien mit Hülfe der Sprache Begriffe einschmuggelt, die das Gegentheil von dem enthalten, was sie fordert. So ist der reine Wille, der bloß die Pflicht will, gar kein Wille, aus dem eine Handlung folgen könnte, weil die Pflicht abstract genommen inhaltslos ist und ein Wille, der nichts will, keine Handlung hervorrufen kann. Nun kommt in der Wirklichkeit ein derartiger reiner Wille aber sehr wohl vor, und zwar bei solchen Naturen, die in strammer Selbstbeherrschung sich einem Andern weihen; allein damit solcher Wille in Handlung übergehe, dazu ist immer der Befehl oder Wunsch eines Andern erforderlich, der denn seinerseits durch ein wirkliches Begehren bestimmt wird. So führt der reine Wille also zur blinden Unterwerfung unter eine auswärtige Autorität, möge diese der Vater oder die Mutter, ein Fürst oder die Kirche oder ein Lehrer oder eine Geliebte sein, weil ohne solche autoritativen Impulse keine Handlung entspringen könnte. Dies ist nun gerade das Gegentheil von dem, was Kant will. Er will vielmehr die vollkommene Selbstbestimmung und da kommt ihm nun die unwillkürliche Sophistik der Sprache zu Hülfe; denn im Stillen denken wir bei dem Namen der Pflicht immer an alle positiven menschlichen Lebensziele und wenn wir in reinem Willen, d. h. in uneigennütziger Liebe, diese wollen, so ist dies das Schönste und Höchste. Diese eingeschmuggelten Gedanken

sind es, welche Kant zu Ansehen erhoben haben, nicht die metaphysische Grundlegung, die völlig gedankenlos ist; denn die das ganze Gemüth beherrschende Liebe zum Guten ist die Voraussetzung für die Aufstellung der Pflicht von Seiten der Vernunft und wenn wir auch schon durch bloße Universalisirung der niedrigeren natürlichen Triebe und Neigungen den Inhalt der Pflicht finden könnten, so bildete doch immer der natürliche Wille die Grundlage der Moral.

Von Kant können wir also nichts lernen über das Wesen der Liebe, da er jede mit Neigung vollzogene Handlung für verdächtig oder schlecht erklärt. Wenden wir uns zu seinem Gegner Schopenhauer.

2. Schopenhauer. Anfang u. Ende — das Nichts.

Im Gegensatz zu Kant giebt Schopenhauer gar nichts auf den freien Willen und die sogenannte Moral, da er den Charakter für angeboren und unveränderlich hält und daher Alles von der Anlage, dem Temperamente und dem natürlichen Charakter des Menschen erwartet, den der Mensch Anfangs naturalistisch spiele und, durch Erfahrung und Selbstkenntniß belehrt, nachher technisch spielen müsse. Darum ist ihm Erziehung und Moralisiren eitel Wind. Jeder Mensch sei mit dem Willen zum Leben zugleich egoistisch und alle Liebe zum andern Geschlecht gehe gar nicht vom Individuum aus, sondern von der übergreifenden Natur der Welt, die sich in der Zeugung zum Dasein in beliebig immer neuen Individuen bejahe und per-

petuire. Da die Welt eine Erscheinungsform des Willens zum Dasein ist und sich nur in beständigem Kampf aller individuellen Existenzen ausleben kann, so muß Leben gleich Leiden sein; der Zweck, Glückseligkeit hier zu erjagen, kann daher nur als Illusion erscheinen, da das Leben zwischen Sorgen und Schmerzen einerseits und Langerweile andrerseits pendelt.

Dieser bejahenden Seite der Welt stellt Schopenhauer eine negative gegenüber. Die Individuen sind nämlich nach seiner Meinung nur verschieden als Erscheinungen, d. h. sofern sie unter den Formen von Raum, Zeit und Causalität betrachtet werden; an sich sind sie alle dasselbe, der eine und selbige Wille zum Dasein. Daher ist die erste Form einer negativen Stellung des Willens die Gerechtigkeit, weil der Gerechte den andern nicht übervortheilt und verletzt, also dem natürlichen Egoismus des Willens zuwiderhandelt; die zweite Stufe ist Mitleid oder Liebe, wodurch man das Leid des andern als eignes Leid empfindet und also über die Täuschung weg ist, als wäre eine Person von der andern verschieden. Die höchste Stufe der Erkenntniß offenbart sich in der Askese und dem freiwilligen Hungertode und der gänzlichen Ertödtung des Willens zum Leben, wodurch wenn der Wille wirklich ganz weg ist, wegen der Identität des einen mit allen dann im glücklichsten Falle auch die schmerzliche oder fade und langweilige

Erscheinung der Welt aufhört und alles wieder in das allein selige Nichts (Nirvana) zurückkehrt, aus welchem durch ein unmotivirtes und verbrecherisches Gelüsten die Welt entstanden war und in welches sie sich allein mit Sühnung dieser Schuld durch die Zuchthausarbeit des traurigen Daseins wieder auflöst.

Ich weiß kaum zu sagen, was besser oder weniger schlecht ist, jener philisterhafte pflichtmäßige Eudämonismus Kant's oder der amüsante und zugleich larmoyante und romantische Pessimismus Schopenhauer's. Bei Beiden fehlt die philosophische Grundlage und zugleich der Sinn für die höheren Ziele des Lebens. Es ist die dilettantische Manier Schopenhauer's, sich durch einige witzige Reflexionen mit dem Leben und der Wirklichkeit abzufinden, ohne sich um den Einklang der Begriffe zu bekümmern. Denn der im Leben kund werdende empirische Charakter der Menschen soll nach seiner Meinung nur das Spiegelbild von einem vorzeitlichen intelligiblen Charakter sein. Wie kann das Spiegelbild nun das reale Urbild, d. h. das Ding an sich, dahin beeinflussen, daß es sich selbst aufhebe und vernichte? Der angebliche intelligible Charakter soll auch individuell sein, d. h. für jedes empirische Lebensbild eines Menschen ein verschiedener; wie ist dies denkbar, wenn doch die Individuation, d. h. die Thatsache der Vielheit von einander verschiedener Individualitäten, nur eine Anschauungsform des Intellekts ist, d. h. nur

der Erscheinung und nicht dem intelligiblen Ding an sich zukommt? Ferner ist Nirvana, als Wille, der nichts will, kein Wille mehr. Da er als blinder Wille nicht von dem Intellekt abhängig ist und nicht unter der Causalität steht, so kann die Welt weder durch einen intelligenten Willen aus vernünftigen Motiven gemacht werden, noch kann dieser schöpferische Wille einmal die Welt nicht mehr wollen, da er nicht unter der Form der Zeit steht, so daß dem Nirvana-Willen selbst die privative Seite des Willens fehlen muß. Schopenhauer hat also eine Null zum Princip gemacht. Und lächerlich genug, dieses Nichts als Ding an sich soll sich plötzlich durch ein Gelüsten motivirt gefühlt haben zum Willen zum Leben. Das ist bloßes romantisches Phantasiespiel, wie es Tieck oder ein anderer Romantiker wohl in einer Novelle dem Alten vom Berge in den Mund legen darf, das sich aber in einem philosophischen Buche sehr wunderlich macht. Es ist Absetzung der Vernunft und Krönung der Laune und der Phantasie. Schopenhauer's ganze sogenannte Philosophie ist auch nichts anderes, als die Grille eines verstimmten Wunderlings, der sich von der Welt, die er nicht liebt und nicht versteht, abschließt, weil sie seinem unerzogenen und egoistisch-rücksichtslosen Willen nicht huldigt. Er rächt sich dafür, indem er, von der romantischen Liebhaberei für Indische Religion angesteckt, ein orientalisches Märchen aus Tausend und einer Nacht

dichtet und darin der Welt die nichtswürdigste Rolle zudenkt, während er selbst als verwunschener Prinz heimlich dabei ist, hinter das Spiel kommt und dann die Welt durch ein Zauberwort in das Nichts zurück schleudert.

Jedes Märchen hat die Mitgift der Dichtungsgattung, daß darin nicht die Logik des Begriffs und der Thatsachen zu gelten braucht. Darum findet man in Schopenhauer's Märchen von der Liebe oder dem Mitleid dieses Recht in Anspruch genommen. Denn der Mitleidige und Liebende merkt, daß der Leidende derselbe sei, wie er selbst, er merkt die Einheit des Dinges an sich in allen seinen Erscheinungen. Nun hat Schopenhauer, wie er glaubt, einen tiefen Gedanken glücklich gefunden; nur schade, daß dieser Gedanke den Ansatz, aus dem er entsprang, wieder aufhebt. Denn das Ding an sich kann ja gar nicht leiden, weil es nicht unter dem Gesetz der Causalität steht und also weder Püffe, noch Quetschungen, noch Injurien, noch Mordanfall und dergleichen erfahren kann. Die einzelnen Personen sind aber bloß Erscheinungen und können noch weniger leiden, sofern sie ja als Einzelne gar nicht wesenhaft existiren und nur für die Vorstellung da sind. Wo ist denn nun das Leiden? Da die Vorstellung nicht leidet, sondern nur der Wille und dieser als Ding an sich nicht afficirt wird und als Erscheinung bloß Schein ist, so ist das Leiden eben nur für den Schein da. Sobald man dies einsieht, ist alles Leiden vorbei und folglich

auch das Mitleiden. Allein damit würde das Märchen zu schnell aus sein; also muß man die Logik beseitigen und hübsch alle auftretenden Personen auseinanderhalten. Es bleiben also die einzelnen Leidenden und die Mitleidigen, „die Quäler und Gequälten“, obgleich sie wesentlich und wahrhaftig identisch sind, alle sorgfältig getrennt und das Ding an sich muß wie ein wichtiger deus ex machina als dritter selbständiger Acteur immer mitspielen. Dann kommt noch als vierte Person der Intellekt hinzu. Und endlich muß dann wegen der Nothwendigkeit der Katastrophe das Ding an sich in ein Erscheinungsding verwandelt, d. h. dem Gesetz der Causalität und der sogenannten Motivation unterworfen werden, damit der Wille zum Leben endlich raison annehme und sich in das Schneckenhäuschen des Nichts zurückziehe.

Diesem romantischen Märchenerzähler Schopenhauer, der einen witzigen und durch pikante Lectüre bereicherten Stil hat, lauschen begierig unreife Köpfe, Jünglinge sowohl als Männer, in großer Zahl und ergötzen sich an den Wundergeschichten und preisen dankbar für das gehabte Vergnügen ihren Dichter als großen Philosophen. Schopenhauer hat dieses ja auch von seinen Lesern nachdrücklich verlangt und bei jeder Gelegenheit eingeschärft: Quirites plaudite.

Die Liebe hat also in der Schopenhauer'schen Welt die Aufgabe, die Welt und sich selbst fortzuschaffen.

Denn als Geschlechtstrieb und Wille zum Leben ist die Liebe nach seiner Meinung zwar schöpferisch, aber doch insofern negativ, als sie statt Lust Leid hervorbringt und in's Unnütze und Unendliche strebt und ebenso viel zerstört als baut. Als Mitleid aber soll die Liebe dem Patienten mit dem Leid zugleich das Leben nehmen, weil alle Menschen und die Welt selbst unheilbar krank wären und der mitleidige Arzt den Kranken umbringen müßte, um ihn zu curiren. Dadurch aber hebt sich die Liebe selbst auf, indem sie ihr Werk, die Welt, wieder zurücknimmt und dadurch jeden möglichen Gegenstand und jedes Motiv zu einer Liebesthätigkeit verschwinden läßt.

3. E. v. Hartmann.

Interessant ist ein kleines Nachspiel, das die Schopenhauer'sche Philosophie erlebt hat. Da Schopenhauer scharfsinnig und geistreich mit philosophischen und theologischen Ideen spielte, so gelang es ihm, ein großes Publikum für die Philosophie zu gewinnen. Eine strenge Arbeit in Begriffen behagte ihm ebensowenig wie dem großen Publikum; aber kräftige und immer eng abgegrenzte Schlaglichter auf die Dinge fallen zu lassen und so aufregende Knalleffekte hervorzubringen, das war seine Liebhaberei und führte ihm die Theilnahme der Leser zu. Da er aber in seiner Blütezeit durch den mächtigeren deutschen Idealismus in Schatten gestellt worden war, so konnte er sich auch später für diese Richtung nicht mehr auf-

schließen, und es war natürlich, daß v. Hartmann sein Erbe wurde, weil er, nachdem die Schopenhauer'schen Paradoxien den Reiz der Neuheit verloren hatten, sie noch einmal durch Verquickung mit Hegelscher Logik und zugleich mit den Stichwörtern der modernen populären naturwissenschaftlichen Aufklärung galvanisch wiederzubeleben versuchte. Die Bedingung für die Theilnahme der großen Lesermasse blieb aber die rhetorische Behandlung aller Fragen, da sowohl Gelehrsamkeit als auch Strenge in der Bearbeitung der Begriffe den Kreis der Leser gleich eingeschränkt hätte. Hartmann macht sich daher in der Vorrede seines jüngsten voluminösen Buches mit Recht selbst lustig über die Recensenten, die seine Gelehrsamkeit gerühmt hätten; denn nichts liegt ihm ferner als eine gelehrte Arbeit und man muß allerdings ziemlich ungelehrt sein, um bei Hartmann Gelehrsamkeit zu finden. Ebenso fern liegt ihm jede Bemühung, die Begriffe wissenschaftlich zu bestimmen, weil sonst sofort dem geläufigen Redefluß, in welchem alle modernen Stichwörter und Phrasen vielstimmig anklingen und durch welchen der Eine Leser hier, der Andere dort sich sympathisch berührt fühlt, ein Damm vorgeschoben wäre. Obwohl wir also nur mit einem rhetorischen Product zu thun haben, dürfen wir doch dies Nachspiel des Schopenhauer'schen Intermezzo mit ein Paar Bemerkungen charakterisiren.

Hartmann hält die Welt für die Incarnation

Gottes, der ein unbewußter Wille sei. Aller Wille oder alles Begehren sei auf Lust gerichtet und daher egoistisch. Lust sei nun zwar möglich in der Welt, aber da Hinderung des Begehrens im Uebergewicht sein müsse, so müsse immer ein Ueberschuß des Leidens in der Welt stattfinden. Folglich sei die Welt die Passionsgeschichte Gottes. Nun komme man aber hier und da dahinter, daß die individuellen Erscheinungen der Welt ihrem Wesen nach identisch seien. Die Liebe sei dies „Gefühl der unbewußten Identität" und die Bildung bestehe deshalb darin, diesen Zusammenhang einzusehen, und mithin die Welt nicht nur kläglich zu finden, sondern auch zu erkennen, daß sie nur entstanden sei, um einen noch kläglicheren, vorweltlichen Zustand Gottes zu curiren. Deshalb müßten sich die Gebildeten zusammenthun und auch ein Zusammenwirken mit anderen vernünftigen Wesen auf den übrigen Weltkörpern suchen, um eine parlamentarische Weltdebatte herbeizuführen und die Majorität der intelligenten Wesen zu bewegen, die Welt nicht mehr zu wollen. Durch einen solchen Majoritätsbeschluß würde die Welt dann plötzlich verschwinden und der Gott in einen behaglicheren Zustand versetzt werden, als in welchem er sich vor der Weltschöpfung befand.

Nun ist leicht zu sehen, daß dieses ganze Phantasiegewebe mit europäischer Wissenschaft nichts zu thun hat, und Schopenhauer hat schon in der Vorrede zu

seinem Hauptwerke selbst darauf hingewiesen, daß man ihn nur verstehen könne, wenn man sich in die phantastische Bilderwelt der indischen Märchen genügend verloren habe. Wenn man dies luftige Gewebe mit wissenschaftlicher Methode untersucht, verschwindet aller Zusammenhang und alles Greifbare, weil auch Hartmann wieder die Naivetät hat, den indischen Mythus einfach als historische Wahrheit hinzunehmen, statt ihn geistreich zu deuten; denn jeder Mythus ist Allegorie. Was soll nun ein Gott als Princip der Dinge, der sich in Schmerzen herumwälzt und dann in Thorheit eine Welt hervorbringt, die glücklicher Weise in sich einige Erscheinungswesen enthält, intelligenter als ihr Vater und fähig, den thörichten Alten zu erlösen, indem sie die Schöpfungsthorheit wieder aufheben. Es fehlt bei dieser Theologie jeder Begriff des Seins. Das Absolute ist bei Hartmann wie im Märchen personificirt; es hat Launen und Gelüste und kann nicht durch die ewigen Gesetze der Natur und Vernunft begriffen werden, sondern ist veränderlich wie die traumhaften Erscheinungen der Welt und hat eine vorweltliche Qual, ohne daß es damals einen Quäler gab, und Gelüsten, ohne daß es außer ihm einen Gegenstand gab, der es reizen konnte, und es verändert sich, ohne dem Gesetz der Ursachen zu unterliegen, und ist jetzt so und dann so, ohne der Zeitanschauung unterwerfbar zu sein. Kurz, Hartmann's

Absolutes ist nicht in die Schule gegangen, sonst würde es gelernt haben, sich vor Denkenden denkbar zu benehmen. Obgleich Hartmann sehr heftig auf die christliche anthropomorphosirende Theologie losfährt, so zeigt doch sein Buch, daß nie ein christlicher Theologe so naiv anthropomorphosirt und anthropopathisirt hat, als er selbst bei der Vorstellung von seinem Absoluten, welches nichts ist als ein riesiges menschenähnliches Ungethüm, das sichtbar werden kann mit den unzähligen Häuptern der Hydra durch die Individuation und wieder verschwinden unter der Tarnkappe der pessimistischen Selbstverneinung. Dieses Absolute Hartmann's leidet vor der Weltschöpfung den furchtbarsten Schmerz und es ist nur zu verwundern, daß Hartmann es nicht auch schreien oder röcheln läßt. Dann legt es sich an irgend ein Glied ein „Zugpflaster" an, welches die Welt bedeutet, indem das Absolute dadurch sichtbar wird. Mit der Welt geht nun die Tragödie erst recht an. Endlich beruhigt sich der vorweltliche Schmerz und das Zugpflaster wird wieder abgenommen und das Absolute wird, wer weiß auf wie lange, wieder unsichtbar. Hartmann's Philosophie ist eine Umschreibung von dem hübschen Märchen aus Tausend und Einer Nacht, wo der unsichtbare Geist in der kleinen verkorkten Flasche steckt und darin stöhnt. Der Holzhauer entkorkt sie und heraus steigt ein scheußlicher Riese und will Alles zertrümmern. Durch List wieder in die

Flasche hineingelockt, muß dann der Unhold wieder unsichtbar werden und wird unter dem Pfropfen vielleicht bald auch wieder zu stöhnen anfangen.

Uns interessirt hier besonders der Begriff des Begehrens und der Liebe. Das Begehren und der Wille soll nach Hartmann auf die *Lust* gerichtet sein. Als Axiom gilt also Aristipp's Hedonismus. Aus dieser rathlosen Annahme stammt die ganze verworrene „Phänomenologie des sittlichen Bewußtseins", die den Anspruch macht, von den Freunden der Wissenschaft berücksichtigt zu werden. Da man ja in der Geschichte der Philosophie nicht bloß die schöpferischen Genien, sondern auch allerhand mittlere Köpfe berücksichtigt, die gleichsam als Handwerker oder Krämer der Wissenschaft mitspielen, z. B. einen Lucrez oder Cicero oder Engel und Mendelssohn, so darf man diese Rücksicht auch der Gegenwart zuwenden und darum vor den strengen Anforderungen der Wissenschaft wohl entschuldigt sein, wenn man z. B. auch Hartmann's Annahme prüft. Wissenschaftlich freilich ist sie nicht, da sie auf keiner Untersuchung beruht, sondern ohne Weiteres als zugestanden an den Anfang des Buches hingestellt wird. Nun kann aber das natürliche Begehren nicht auf Lust ausgehen, da die Lust kein Ziel ist, sondern nur den Coordinationszustand des Subjects bei den Thätigkeiten ausdrückt. *Jedes Begehren geht immer auf eine specifische*

Thätigkeit als auf sein Ziel. Man kann diesen Satz durch Induction leicht verificiren. Der Musiker z. B. begehrt nicht Lust, sondern Musik, also eine ganz bestimmte Thätigkeit, und er wird nicht zufrieden sein, wenn man ihm, statt ihn singen oder sonst musiciren zu lassen, Wein vorsetzt oder ihm Geschenke macht, um ihm Lust zu verschaffen; denn als Musiker begehrt er nichts anderes als nur Musik. Der Maler, der Bildhauer, der Reiter, der Schwimmer, der Spaziergänger, der Dichter, der Forscher u. s. w., alle begehren nur immer die zugehörigen bestimmten Thätigkeiten. Die damit verbundene Lust aber soll nicht irgend eine beliebige sein, sondern nur die specifische, die nicht anders als nur zugleich mit dem Gelingen der Thätigkeit im Subject ausgelöst wird. Obgleich nun die Lust natürlich mit der gelingenden Thätigkeit zusammengehört, so nimmt Hartmann dennoch die Lust für sich mit dem Schaumlöffel ab und gießt das Wesentliche, die specifischen Thätigkeiten, als unnütz fort. Es ist das so, als wenn einer auf dem Jahrmarkte gesehen hätte, wie die Kletternden sich von dem Kletterbaum eine Uhr als Prämie herunterholten, und nun behauptete, die Turner insgesammt liebten nicht das Turnen und Klettern, sondern arbeiteten bloß auf eine Prämie hin. Mit Verachtung würden die echten Turner solche Zumuthung abweisen, da sie an der freien Uebung der Kräfte selbst ihren

Genuß finden und die Lust auf keine Weise von der specifischen Thätigkeit abtrennen wollen. Diese Hartmann'sche Annahme, um die als den Angelpunkt sich seine ganze Kritik dreht, ist von Kant herübergenommen, der sie aus den englischen Sensualisten schöpfte, die ihrerseits wieder bei Epikur in die Schule gingen, der durch Aristipp angeregt wurde. So sehen wir den frivolen und gehaltlosen Hartmann'schen Hedonismus, der natürlich unter der Form des Pessimismus erscheinen muß, bei Aristipp anlanden, bei diesem schwachen, zu aller Begriffsbildung unfähigen Philosophen mit seiner Göttin, der Aphrodite. Was kann man hoffen von einem Buche, das seine Basis in Aristipp hat und dessen erstes Axiom lautet, daß jedes Begehren auf Lust gerichtet ist! Wie die Leuchtthürme und die rothen Tonnen in der See dem Steuermann nur die Zeichen sind, an denen er sich orientirt, wovon er abzulenken und wo er seinen Weg zu nehmen hat, während sein wahrer Zweck ist, sicher die Passagiere und die Fracht zu befördern, so sind auch Lust und Schmerz nur die Wegweiser der Natur, die uns hiervon abtreiben und hierhin lenken, um die wahren Güter, die specifischen Thätigkeiten zu verwirklichen. Nur der Schlemmer sagt, er äße um des Genusses willen, der thätige und gebildete Mensch ißt, um seine Körperkräfte zu erneuern, und er folgt bloß, weil die Erkenntniß der Natur zu schwierig ist, den

von der Natur durch Lust und Hunger ausgestellten Zeichen.

Durch die rathlosen hedonistischen Begriffe verwirrt sich für Hartmann nun die ganze Ethik. Er hat jetzt nur noch zu thun mit Lust und Unlust und ist glücklich von aller besonnenen Erforschung der wirklichen Lebensthätigkeiten entbunden. Nun wird bloß addirt und subtrahirt mit Lüsten und Schmerzen und die Bilanz gezogen. Die Commensurabilität der verschiedenen Arten von Lust wird auch nicht untersucht und er hat deshalb keine Ahnung von der Freude an der Arbeit, die er nur als Quälerei faßt. Um eine höhere Stufe der Lust zu fühlen, muß der Mensch aber auch eine größere Arbeit leisten und es fehlt so viel, daß er diese verwünschte, daß ihm vielmehr die Thätigkeit um so viel lieber und werthvoller erscheint, je mehr Mühe sie ihm gekostet, wie den Eltern die Sorgenkinder die liebsten sind. Wenn die Ersteigung der Berge mühelos wäre, würde keine Ehre sich daran schließen. Jetzt aber gehen fast jährlich kühne Alpensteiger dabei zu Grunde, die gerade von der Gefahr und ihrer Ueberwindung nur desto mehr angespornt werden. „Vor die Tugend setzten die Götter den Schweiß", singt Hesiod und die höhere Lust ist immer an viel Arbeit geknüpft, die kein Tapferer wegwünscht, um im Schlaraffenleben mit allen Faulen Gleiches zu genießen. Ja, der Schmerz und das Leiden ist so

wenig mit Hegesias-Hartmann'scher Sentimentalität zu bejammern, daß gerade ein bedeutender Theil der schönsten Freuden in der Erinnerung an unsere Leiden und Mühen besteht, wie denn ja auch die Tragödie uns nur Leidensgeschichten vorführt, um uns dadurch zugleich eine höhere religiöse Befriedigung zu gewähren. Und der mit Sokratischer Kraft die Arbeit liebende Antisthenes würde heute seine Sentenz wiederholen können: „ich möchte lieber verrückt sein, als mit Aristipp und Hartmann vergnügt".

Da man bei Hartmann keine wissenschaftliche Untersuchung über den Begriff des Begehrens und der Lust finden kann, so ist klar, daß sein ganzes Räsonniren über die verschiedenen ethischen Systeme haltlos und begrifflos werden mußte und ebenso wie bei Schopenhauer zuletzt auf „Nichts" herauskam.

Wir wollen noch einen Augenblick seine Liebe betrachten, „das Gefühl der unbewußten Identität". Es ist Hartmann zwar nur insofern für diese Erklärung der Liebe verantwortlich zu machen, als er sie von Schopenhauer aufnahm und sie unbesehen braucht und als gültige Münze ausgiebt. Nun leuchtet doch aber ein, daß die Identität eines Dinges mit einem anderen kein Grund des Mitleids und der Liebe sein kann, wenn man nicht schon die Selbstliebe, also die Liebe voraussetzt. Wenn man sich selbst liebt, so ist klar, daß man auch jeden Anderen lieben wird, dessen

Identität mit uns man fühlt oder weiß. Also erklärt Hartmann die Liebe durch die Liebe, d. h. er dreht sich im Zirkel. Wenn man nun bloß rhetorisch spricht, so kann man die Selbstliebe ohne Weiteres voraussetzen; wenn man aber die Aufmerksamkeit der Philosophen in Anspruch nimmt, so darf man sich nicht alle Begriffe schenken lassen, sondern muß sie erklären. Deshalb können die Freunde der Wissenschaft bei Hartmann nur die lehrreiche Erfahrung machen, daß solches Philosophiren ohne Schulung zu naiven Anthropomorphismen in der Metaphysik und zu einem Hegesias'schen Pessimismus führt, dessen letzten Grund ein frivoler Cyrenaischer Hedonismus bildet.

b. Die theologisirenden Denker.

Kant und Schopenhauer scheinen zwar bei Weitem an Klarheit und Methode der Forschung über Fichte und Schelling hinauszuragen; dennoch ist unverkennbar, daß sie diesen letzteren beiden in Bezug auf speculative Kraft nicht gewachsen sind. Fichte und Schelling zertrümmerten mit Leichtigkeit die bretternen Gerüste, mit denen Kant seine Welt und das Gemüth in lauter getrennte Kammern eingetheilt hatte. Diese Kraft erwuchs ihnen daraus, daß der griechische Genius mit dem Anfang des Jahrhunderts wieder erwacht war, während Kant seinem Gemüthe nach noch die philisterhafte Stimmung

des vorigen Jahrhunderts theilte und in seinem Denken durch den dualistischen Rationalismus und den bornirten Sensualismus der Engländer und Franzosen eingeschränkt blieb. Die Philosophie wurde aber nicht sofort durch Berührung mit dem griechischen Genius frei, sondern mußte erst eine Metamorphose durchmachen, da sie in Deutschland von Theologen gepflegt wurde. Die Theologen, unter denen auch die große Kraft Schleiermacher's zu nennen ist, bemühten sich zuerst, aus dem christlichen Dogma, welches von den Kirchenvätern mit Hilfe der griechischen Philosophie formulirt worden war, die darin verborgene Philosophie wieder herauszuziehen und für sich als eine neue Weltauffassung hinzustellen. Sie merkten nicht, daß sie dadurch nur wieder die alte griechische Philosophie, wenn auch in schlackenförmiger Gestalt, gewinnen konnten, und so ist es gekommen, daß der moderne Idealismus als neue und selbständige Philosophie gilt, während er nur die aus einer uralten Verbindung mit der christlichen Religion chemisch wieder ausgeschiedene griechische Metaphysik ist. (Vergl. meine Studien zur Geschichte der Begriffe [Berlin, Weidmann] und von den Neuen Studien z. G. d. B. Band III [Gotha, Perthes], 1879.)

Es fehlte den Theologen, z. B. Fichte und Schelling, aber die philosophische Schulung; sie behielten ihre theologischen Gewohnheiten auch bei dem Philo-

sophiren bei. So konnte es nicht fehlen, daß sie eine Art von theologischer Philosophie an's Licht brachten, die wegen des theosophischen Gehaltes sehr tiefsinnig, wegen des Mangels an Methode und Begriffen aber philosophisch werthlos und mehr Dichtung als Wissenschaft ist.

Fichte. So sehen wir z. B. Fichte das Leben als Liebe definiren, die Liebe aber als Seligkeit und das Sein als Leben und das Leben als Wissen. Das wäre nun eine recht schöne Dichtung, wenn auch nur so ungefähr alles Seiende liebend und selig wäre allein ein Blick auf die Wirklichkeit zeigt Schmerz, Leiden, Tod, Lieblosigkeit und Elend. Deshalb dichtete Fichte nun zu dem ersten Sein ein zweites Sein hinzu, welches todt sei und die Welt liebe und daher nothwendig elend und unglücklich sein müsse. Bei Dichtungen darf man es nun allerdings mit Begriffen nicht so streng nehmen, sondern man wird immer irgend einen Sinn auch in den kühnsten Metaphern finden können. Deshalb hat Fichte's Anweisung zum seligen Leben auch Viele entzückt und erbaut und wird es auch in Zukunft noch thun. Wissenschaft aber, die er doch gerade sucht, ist bei solchen Reden nicht zu erreichen. Denn wenn Sein identisch ist mit Leben, so ist es auch nie todt, und wenn die Liebe Seligkeit ist, wie kann sie elend machen? Zum Ueberschuß kommt ihm dann noch das halbtodte Sein hinzu. Man sieht

klar, daß Fichte nicht eigentlich philosophirt, sondern mehr wie ein geistvoller Kanzelredner erbauen will, obwohl er dies nicht zugestanden hätte. Er blickt auf die wirklichen Zustände des Gemüths hin und malt sie mit kräftigen Farben und soweit ist vieles recht schön in seinen Reden; aber leider glaubt er mit solcher Pectoralphilosophie uns zu wissenschaftlichen Begriffen zu verhelfen, die ihm selbst doch nicht weniger fehlen, als jede Methode der Untersuchung.

Die theologische Grundlage ist unverkennbar. Aus dem Tode und dem Vergänglichen errettete uns ja die Liebe Gottes zu dem ewigen und seligen Leben und Fichte hat überdies in seiner Betrachtung über das Evangelium Johannis schon einen Fingerzeig für die Entwickelung seiner Gedanken gegeben. Das philosophische Element darin stammt aus Plato, bei dem das immer Werdende und Vergängliche und Bedürftige durch die Liebe zum Wahrhaft-Seienden und Ewigen im Wissen der Idee aufsteigt und dabei auch noch eine Mittelstufe durchmacht. Dies genauer nachzuweisen, ist hier nicht unsere Aufgabe.

Wenn wir eine Geschichte der Meinungen schrieben, müßten wir Fichte und Schelling ausführlich berücksichtigen, da sie einen sehr großen Einfluß auf ihre Zeitgenossen ausübten. Da wir aber die Dichter und die geistreich reflectirenden und theologisirenden Schriftsteller und die herrschenden Meinungen bloß

streifen wollen, so bedarf es hier nur eine Erwähnung dieser Namen.

Schelling. Denn auch **Schelling** ist nicht um ein Tüttel besser geschult als Fichte. Er dichtet mit philosophischen Begriffen, die er nach Art der Moralitäten im Mittelalter dramatisch verwendet und beliebig personificirt und ausmalt. Als Erstes setzt er die absolute Indifferenz oder den Ungrund. Da in diesem das Reale und Ideale erloschen sind, so können beide, wie er meint, nur als Dualität, als zwei ewige Anfänge auftreten und zwar so, daß in jedem das Ganze ist und daher jedes ein eigenes Wesen für sich. Diese höchst poetische Theilung des Ungrundes finde statt, damit Leben und Liebe sei; denn das Geheimniß der Liebe sei es, solche zu verbinden, die für sich jedes sein könnten und doch nicht sein können ohne einander. Die Dualität führt also zur Liebe und diese zum Geist, der die absolute Identität ist. Ueber diesem bleibt aber trotz der anfänglichen Theilung die absolute Indifferenz stehen, als die allgemeine gegen alles gleiche und doch von nichts ergriffene Einheit, das von allem freie und doch alles durchwirkende Wohlthun, die Liebe, die alles in allem ist.

Man sieht bei diesem Poëm, wie die Indifferenz sich spalten muß um der Liebe willen; nachher ist sie aber doch wieder selbst die Liebe, hätte also die Spaltung nicht nöthig gehabt. Die Indifferenz ist der

Ungrund und es ist nichts außer ihr; nachher aber wird sie zum Wohlthun und bedarf ein Object, dem sie wohlthun kann. Das sind Ovidische Metamorphosen. Die Begriffe bekommt man von Schelling immer ohne Methode und Arbeit geschenkt. So kann z. B. in der Liebe, wie Schelling behauptet, jedes für sich sein und doch nicht ohne das andere sein. Hier wird um der Antithese willen vom Dichter die Verschiedenheit der Beziehung nicht angegeben und darum sagt er eine contradictio in adjecto, d. h. nichts; denn wenn jedes nicht ohne das andere sein kann, so kann es nicht für sich sein, wenn aber doch, so kann es eben ohne das andere sein. So ist alles, was man bei Schelling liest, zwar von einem hohen Geiste angehaucht, der sich selbst von dem Honig der göttlichsten Blumen der Litteratur genährt hat; aber es ist keine Philosophie; denn diese ist nun einmal Wissenschaft und arbeitet in Begriffen. Daher kann man immerhin den philosophischen Poeten unseres Jahrhunderts ebenso wie dem alten Empedokles seine Achtung und Anerkennung bezeugen, geht aber dann an ihnen vorüber zu der Gesellschaft der wirklichen Philosophen, welche in Begriffen denken.

Schelling zersetzt sein theologisches Bewußtsein zunächst mit Hilfe von Fichte, Kant und Spinoza; es wirkte aber in diesen auf ihn vorherrschend das aus der alten Philosophie tradirte Platonische Element,

das später wie im Bruno und in den Variationen zu Aristoteles immer deutlicher heraustritt, jedoch nur so, daß man den Ausscheidungsproceß aus dem theologisch-dogmatischen Erz durch die anhängenden Schlacken noch überall bemerkt. Schopenhauer, der nicht Theologe war, blieb negativ in demselben Kreise befangen und stützt sich, wie er auch offen eingesteht, hauptsächlich auf Plato, den er aber nach seiner willkürlichen und phantastischen Sinnesart mit Indischen Elementen versetzt, so daß die größte Aehnlichkeit mit dem alten Gnosticismus in seiner Philosophie heraustritt. Wenn man Plotin's Schrift gegen die Gnostiker liest, so glaubt man oft, er habe nicht mit den Häresien des dritten Jahrhunderts zu thun, sondern mit dem Hartmann'schen Pessimismus aus dem Ende des neunzehnten Jahrhunderts.

c. Die strengeren Philosophen.

Zu den theologisirenden Denkern gehört als Spitze Hegel; denn wie Athanasius vielleicht am hartnäckigsten die christliche Religion in die Aristotelischen und Platonischen Formeln preßte und dogmatisirte, so zog Hegel als gewandtester Dialektiker die Philosophie aus dem Dogma wieder heraus, wie die sogenannte Seele aus der Federpose, und zwar so geschickt, daß das ganze dogmatische Gerüst scheinbar unversehrt stehen blieb, während Fichte und Schelling auf allerhand Heterodoxien mit Verletzung des Dogma gerathen waren.

Dennoch unterscheidet sich Hegel von jenen dadurch, daß er immer im Bewußtsein einer selbständigen philosophischen Methode arbeitet und die Empirie der Speculation nicht mehr entgegenstellt, sondern aus der Empirie die Idee abnimmt und so scheinbar alle Wahrheit in seinem Systeme erschöpft. Er ist auch der gelehrteste von ihnen und bleibt sich der antiken Grundlage seiner Speculation bewußt. Da er aber doch die alten Philosophen noch nicht vollständig erschöpfte, so wollen wir ihn als den ersten in der Reihe der strengeren Denker aufführen.

1. Hegel. Liebe als Hingabe des Ich und Tod.

Man hört die Liebe häufig als Hingebung erklären und genauer als volle Hingebung des Ich an ein anderes Ich oder an eine Idee. Der Begriff der Hingebung ist hier anders gemeint als in der gebenden und überfließenden Liebe; denn bei dieser wird etwas aus dem Besitz und Reichthum des Ichs hingegeben, hier aber soll das Ich selbst weggegeben werden. Das kann nun nicht so streng gemeint sein, da das Ich doch zugleich als Subject des Hingebens übrig bleibt. Im strengen Sinne müßte eine solche Hingabe, wenn sie möglich wäre, zugleich der Tod der Person sein. Es giebt aber keine Excentricität, die nicht vielleicht schon einmal wirklich ausgeführt wäre. So sehen wir diese Auffassung z. B. im Käthchen von Heilbronn erscheinen, auch die Wittwenverbrennung der Indier zeigt denselben Standpunkt.

Dennoch wird man nicht zweifeln, ob man einen solchen Verlust der selbständigen Persönlichkeit loben oder tadeln solle. Was eine Stütze bilden soll, sagte Sieyes, muß widerstandsfähig sein. Die Liebe also, wenn sie alles Eigene und Selbständige der Person vernichtet, kann weder etwas Gutes, noch besonders schätzenswerth sein, sondern muß, sofern dergleichen wirklich vorkommt, als eine Art Ohnmacht oder Asthenie, kurz als eine Krankheit der Seele bezeichnet werden und kann darum ebensowenig das Wesen der Liebe ausdrücken, wie Blindheit und Schielen maßgebend sind, um die Function des Auges zu erklären.

Nehmen wir die Erklärung nun bloß als metaphorisch, so ist damit gesagt, daß die Liebe den Egoismus aufhebt und daß der Liebende das Wohl des Geliebten in's Auge faßt und nicht sein eigenes, daß er also nach der schon erörterten gebenden Liebe sowohl für die Erhaltung als auch für die Vervollkommnung Anderer sorgt und es würde daher in dieser Definition nichts Neues liegen. In der Hingabe an eine Idee aber finden wir entweder dasselbe, da man ja mit der Idee des Vaterlandes, der Familie, der Kirche, der Aristokratie, Monarchie oder Demokratie u. s. w., der sich viele hingeben und dafür opfern, doch eben die Gattung im Auge hat, die erhalten oder verschönert und vervollkommnet werden soll; oder wir müssen an die Selbstvervollkommnung

denken, wenn z. B. die Idee der Wissenschaft und Kunst es ist, der wir uns weihen, indem wir mit Beiseitesetzung aller eigennützigen Interessen die Wahrheit erforschen oder das Schöne darzustellen suchen. Denn da die Wahrheit nur für Erkennende da ist und das Schöne nur für solche, die es schauen und genießen, so kann man sich einer solchen Idee ohne Thorheit nicht hingeben, wenn man nicht selbst das Wahre und Schöne gewinnen oder es Andern vermitteln will. Es führt also auch diese Seite der Sache auf die früheren Erklärungen zurück.

Hierhin gehört nun die Definition Hegel's, daß die Liebe ein Ersterben und der Tod sei, was sehr paradox klingt, da die Liebenden vielmehr die höchste Lebenslust zu empfinden glauben. Sofern aber in der Liebe die Rücksicht auf das individuelle Ich verschwindet, wird dieses für die Handlungen gewissermaßen eliminirt und stirbt sich selbst, indem es für den Andern lebt. In der Geschlechtsliebe ebenfalls muß das männliche und weibliche Individuum sich mit seiner besonderen Eigenthümlichkeit gewissermaßen aufgeben und dem andern Geschlecht hingeben, weil es von einem Instincte getrieben wird, der nicht der Besonderheit, sondern der Einheit der Gattung angehört, und darum stirbt es gewissermaßen als ein Specifisches und Individuelles, damit die Gattung lebe. Aehnlich ist es mit der Liebe zu der Idee, welche ja immer ein

Allgemeines ist und darum, wenn sie zur Geltung kommt, das bloß Individuelle und Persönliche verzehrt und vernichtet, so daß der Mensch nur als Gefäß für den höheren idealen Inhalt der Welt da ist und als Einzelner gleichgültig oder gestorben und aufgehoben ist. Diese Auffassung ist darum auch nur ein paradoxer Ausdruck der Sache, die in den früheren Erklärungen schon nach dieser Seite hin genügend gedeutet wurde. Und es liegt in Hegel's Auffassung zugleich der Fehler, daß sie nicht metaphorisch gemeint sein soll, weil er wie alle Idealisten dem Allgemeinen Wesen und Wirklichkeit zuschreibt und den individuell bleibenden Träger vergißt, der doch eben nie verschwinden darf, ohne daß auch selbst jeder Schein des Allgemeinen zugleich mit verschwinden müßte. Denn das Allgemeine, sowohl die Idee überhaupt, als auch die letzte Gattung und Art im Besonderen bleiben unvermögend, etwas Individuelles hervorzurufen, daher sie immerhin das gemeinsame Wesen vieler Individuen sein mögen, aber ohne der Grund von etwas Existirendem zu werden, da das Allgemeine als Charakter logische Ewigkeit und Identität an sich hat, das Existirende aber nicht das Vergängliche und immer Andere der Erscheinungen, sondern das real Identische und individuell Ewige ist. Mithin hat die Hegel'sche Darstellung nur Sinn, wenn sie metaphorisch gedeutet wird, in-

dem die Gattung nur als etwas in dem Individuum Immanentes gilt und nicht selbst Subject der Handlungen und Begehrungen ist. Darum stirbt das Individuum nur logisch in der Liebe, nicht reell, vielmehr findet es darin seinen tiefsten Genuß und weiß denselben auch durchaus zu individualisiren, so daß derselbe nur logisch mit dem Genuß, den andere haben, zusammengefaßt werden kann, an sich aber nicht nur im Plural existirt, sondern auch in jedem Individuum wieder anders und anders ist und wird.

Die Hegel'sche Lehre würde unter einer Bedingung die plausibelste Philosophie sein, wenn nämlich, wie er annimmt, alles individuelle Sein nur ein verschwindender Unterschied der Substanz wäre, die sich zersetzte und wieder vereinigte. Denn dann wäre natürlich das Allgemeine das eigentlich Lebendige, das sich nur auf die Schultern des Besonderen und Individuellen stützte und dieses selbst als concrete Identität von Sein und Nichts hervorbrächte und wieder aufhöbe. Nun widerspricht diese Auffassung aber aller Erfahrung und aller exacten Wissenschaft, die das Individuelle als Atom fordert und es von andern Atomen nicht bloß den Accidenzen, sondern dem Sein nach für immer trennt, während bei Hegel das Atomsein und die Existenz selbst nur ein Accidenz in dem Leben des Seins und am Sein ist, wodurch ihm das eigentlich Reale zu einer bloßen Durchgangsstufe der dialektischen Bewegung

wird. Der berühmte Philosoph Véra in Neapel, der sich un hégélien pur, un hégélien à outrance nennt, behauptet gegen Janet, Hegel's Philosophie dürfe nicht als auxiliaire, sondern nur als maitresse anerkannt werden, und wie er gegen Janet im Recht ist, so hätte er vielleicht wohl überhaupt Recht, wenn es einem Hegelianer gelingen könnte, von den allgemeinen Kategorien den Sprung zur individuellen und realen Existenz zu deduciren. Hegel vollzieht mit moderner Dialektik die Forderungen Plato's, er vereinigt Sein und Nichts und führt in gesetzlichem Gange das All durch alle Kategorien des Weltinhalts zum absoluten Geiste; aber der Mangel Plato's hängt auch ihm an. Plato wie Aristoteles, hatten einen falschen Begriff von der Materie, den Hegel theilt, indem er die mit der Materie indifferenzirte Idee sich beliebig spalten und wieder zusammengehen läßt. Die Thatsache der individuell sich von einander für immer abschließenden Existenzen kann er nicht erklären und darum auch die Liebe nicht, welche sowohl als Tendenz zur Vollkommenheit, als auch in der realen Gemeinschaft der gebenden Liebe nicht eine logische Aufhebung des Individuellen in's Allgemeine ist, sondern eine Anerkennung des Individuellen und eine Realisirung des Allgemeinen im ewig Individuellen erfordert.

2. Aristoteles. Wir müssen die historische Reihenfolge der Philosophen etwas seltsam umdrehen, weil für uns

nicht ihre Zeit, sondern theils die Wirksamkeit ihrer Lehre, theils die Stufe ihrer Erkenntniß maßgebend ist. Nun ist Hegel zwar an Kenntnissen als Mann unseres Jahrhunderts dem Aristoteles weit überlegen und auch an dialektischer Kraft, aber dennoch hat er die Liebe nur sehr ungenügend untersucht, während Aristoteles zwei Bücher seiner Ethik dieser Frage widmete. Hegel kommt auch eigentlich in dem Grundgedanken seiner Philosophie nicht über Aristoteles hinaus und so ist es einigermaßen berechtigt, dem Aristoteles noch nach ihm das Wort zu ertheilen. Da ich aber im dritten Bande meiner „Neuen Studien zur Geschichte der Begriffe" über des Aristoteles und Plato Lehre von der Liebe ausführlich gehandelt habe, so darf ich hier nur mit wenig Worten das Resultat zusammenfassen.

Aristoteles faßte die Liebe nach dem Vorgange Plato's im größten Zusammenhange auf, so daß er alles Werden in der Welt nach dem Grund seiner Bewegung untersuchte und es demgemäß auf ein letztes liebenswerthes Ziel bezog und dies als den absoluten Geist oder das Göttliche bestimmte. Die höchste Liebe geht danach nur auf die theoretische Philosophie. Von dieser Sphäre unterschied er aber scharf die niedrigere menschliche, welche sich auf Handlungen bezieht und in der Gemeinschaft des Lebens verwirklicht wird. Das höchste Liebenswerthe auf dieser Stufe sind die Handlungen, welche nach den ethischen Tugenden vollendet

werden. Diese Güter wohnen deshalb in den Menschen und zwar in den Guten, und diese werden mithin geliebt in wahrer und fester Liebe, weil die Tugend etwas Bleibendes ist und eine fortwährende Quelle des Guten. Da nun das Gute auch immer von Lust begleitet ist, so kann diese angenehme Seite des Guten auch für sich gesucht werden, und dies begründet die zweite Art der Liebe und Freundschaft, die auf bloßen Genuß abzielt und daher äußerst wandelbar ist. In dritter Linie achtet er darauf, daß zur Gewinnung von Lust und Tugend vielerlei Bedingungen gehören, die wir unter dem Begriff des Nützlichen zusammenfassen. Daher muß es drittens auch eine Liebe und Freundschaft geben, die auf den Nutzen begründet ist und mit der Nutzbarkeit eines Menschen sogleich entflieht.

Uebersieht man diese ganze Auffassung, so zeigt sich, daß Aristoteles eigentlich nur die Selbstliebe erkannt hat, die uns die Güter für uns zu gewinnen räth; denn der Nutzen kommt nur für uns in Frage, ebenso die Lust und auch die Tugend, da wir selber das Gute in den sittlich schönen Handlungen vollbringen und in uns die Kraft dazu und die Erinnerung daran besitzen wollen. Es fragt sich, ob Aristoteles denn die gebende und erlösende Liebe gar nicht gekannt hat. Er war ein viel zu großer Kenner der Welt, um sie nicht zu bemerken; aber sein Charakter war vielleicht nicht ebenso groß, um sie ganz zu begreifen. Es

ist darum sehr lehrreich, zu verfolgen, wie er die dahin gehörigen Thatsachen erklärt. Nehmen wir zunächst das Wohlwollen und die nicht interessirte Freundschaft, wonach wir Andern das Gute um ihrer selbst willen wünschen. Dies konnte er nicht verstehen, aber er nahm die Thatsache als selbstverständlich an. Er verstand bloß, daß wir die Guten nothwendig lieben müssen, wie wir uns lieben, weil in ihnen das Gute, welches seiner Natur nach einen liebenswerthen Anblick bietet, realisirt ist. Die Freundschaft unter den Guten beruht also im letzten Grunde auf dem ethisch-ästhetischen Genuß, den die Anschauung ihrer Tugenden hervorbringt. Das uninteressirte Wohlwollen aber und das Wohlthun der Liebe, welche sich dem Unvollkommnen helfend und erlösend 'hingiebt, das sucht er gar nicht zu erklären, vielleicht weil sich ihm diese Erscheinungen einfach daraus zu ergeben schienen, daß alle bürgerlichen Tugenden ihrer Natur nach wohlthätig sind; denn der Gerechte schadet und übervortheilt nicht, der Tapfere vertheidigt, der Freigebige schenkt, der Staatsmann beräth die Gesellschaft zu ihrem eigenen Heile. So war ihm die Untersuchung des Problems gewissermaßen müssig, da sich die Thatsachen der Liebe von selbst aus den Werken der Tugenden ergeben. Weshalb aber die Tugenden solche Werke leisten, das nahm er aus dem sittlichen Bewußtsein des Volkes auf und glaubte in uns einen moralischen Geschmack dafür zu

finden, so daß sich für ihn diese ganze wohlthätige Richtung der Tugend doch schließlich auf die Selbstliebe wieder zurückführen ließ, ohne daß er jedoch diese speculative Frage erörtert hätte.

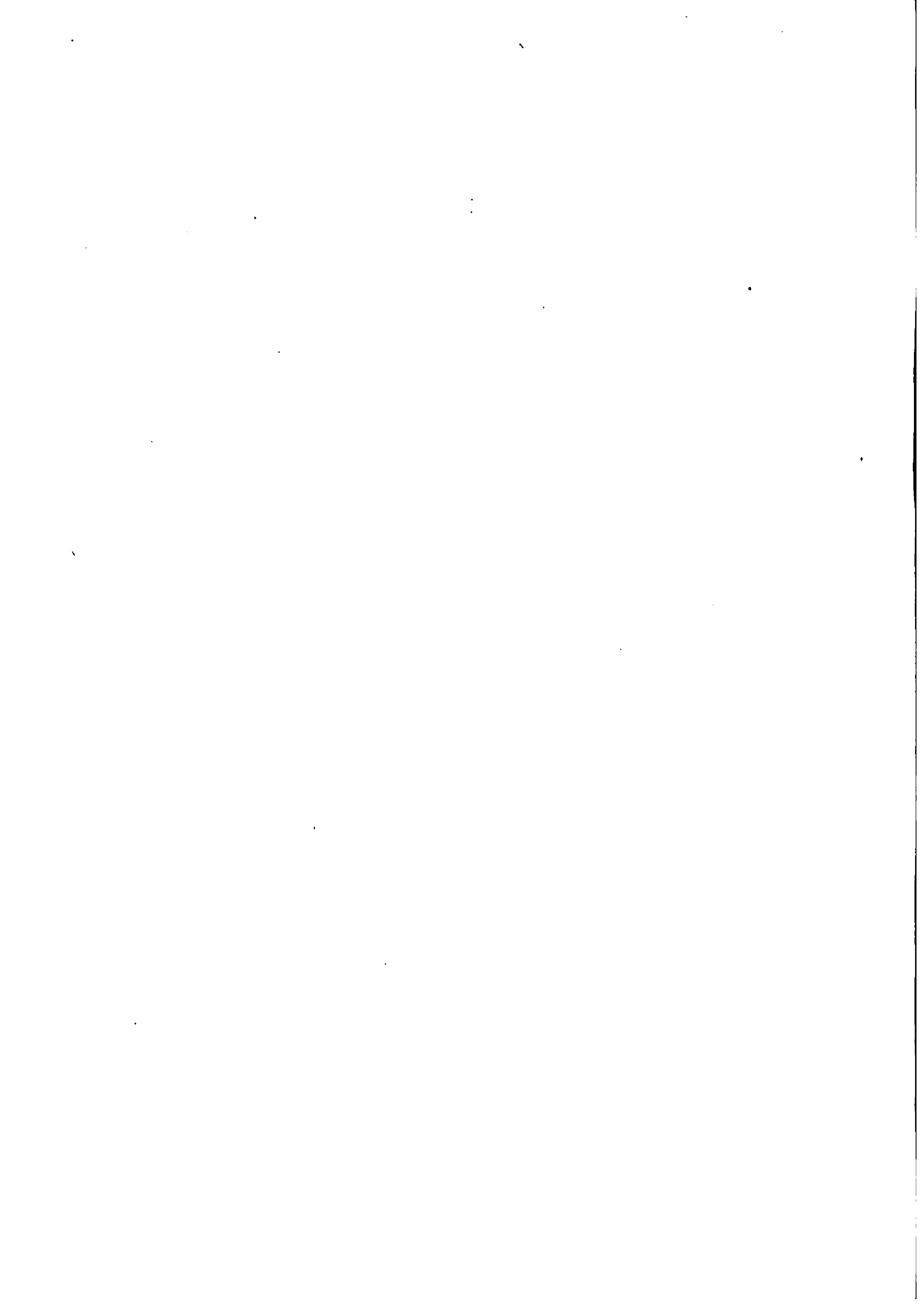
Da wir hier keine vollständige Geschichte der Philosophie im Auge haben, so genügt es, darauf hinzuweisen, daß die meisten Philosophen den Aristotelischen Formeln folgten. So braucht z. B. Spinoza den von Aristoteles so stark betonten Selbsterhaltungstrieb und die auf Vervollkommnung (τελείωσις) zielende Tendenz, obgleich beides gar nicht in sein System paßt. Seine höchste Liebe ist die von Aristoteles beschriebene intellectuale Liebe zu Gott, die er aber nach der von den Arabern angenommenen pantheistischen Wendung deutet. Die erlösende Liebe ist ihm, wie dem Aristoteles, unbekannt.

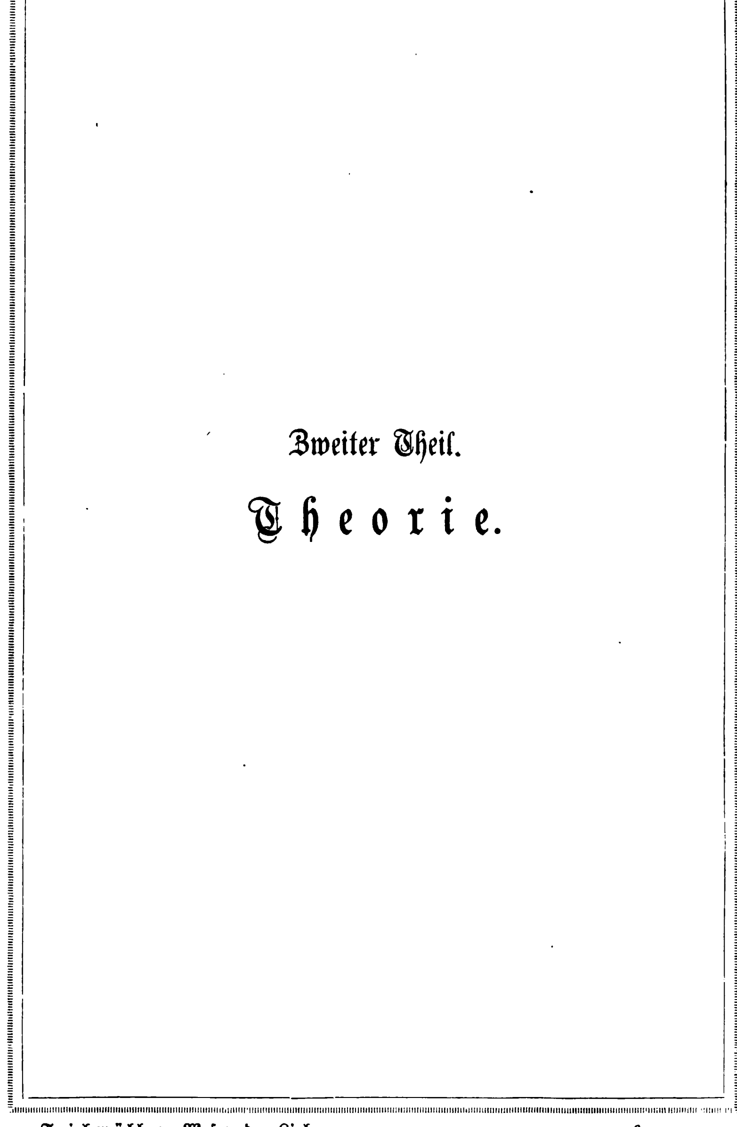
3. Plato. Plato dagegen, den Aristoteles nur halb begriff, hatte deutlich zwei Arten der Liebe erkannt, da er die Idee und das Werdende zu einer Einheit zusammenschloß. Darum mußte das Werdende suchen, die Idee in sich aufzunehmen und zur Gestalt und Gegenwart (Parusie) in sich zu bringen, und dies ist die Selbstliebe, wodurch das Subject der Güter mächtig wird und sich in seiner eigenen Dürftigkeit mit dem Reichthum der Idee füllt. Andererseits muß die gewordene Idee nun ihrerseits Unsterblichkeit suchen, indem sie sich in Liebe dem Werdenden hingiebt, um

auch dieses zu erlösen und vollkommen zu machen, und dies ist die hingebende oder erlösende Liebe als der Rückgang des Processes, wodurch sich Subject und Object, Werden und Idee in ewiger Gemeinschaft harmonisch zusammenschließt, denn nur in dem lebendigen Ganzen sah er die Wahrheit und den Gott.

Plato hat also von allen früheren am Tiefsten und Reichsten das Wesen der Liebe erfaßt; aber es fehlte ihm der Sinn für das Historische und Individuelle. Ihm galt die Person gar nichts, sondern nur die Sache, daß in dem jeweilig Existirenden das Gute sich realisire. Es ist überhaupt merkwürdig, daß die Griechen zu keiner historischen Weltauffassung gelangt sind und alles Wirkliche immer nur als zufälliges Beispiel für allgemeine Gesetze auffassen. Am Deutlichsten und für uns am Erstaunlichsten zeigt sich dies an den bekannten Versen, in denen der fromme Athenienfische Dichter die Antigone ihre Fürsorge für ihren Bruder erklären läßt, weil sie zwar, wenn ihr Gatte gestorben wäre, einen andern bekommen könnte, für ein gestorbenes Kind ein neues von einem andern Manne, nach dem Tode ihrer Eltern aber kein anderer Bruder mehr zu gewinnen sei. Die Persönlichkeit wird dabei als ganz gleichgültig angenommen; Jeder gilt nur als ein Beispiel für das allgemeine Verhältniß, und die individuellen Beziehungen und Werthe verschwinden unter dem Gefühl für das Allgemeine und Gattungsmäßige.

Darum ist in dem Christenthum eine Weltauffassung gegeben, welche die historische und individualisirende Richtung des Judenthums mit der universalisirenden griechischen verknüpft und dadurch beide weit übertrifft.





Zweiter Theil.

Theorie.

Erster Abschnitt.

Gattungsbegriff der Liebe.

1. Die Liebe ist unbewußt und von dem freien Willen unabhängig.

Die Liebe macht sich uns selbst kund und scheint darum immer von Bewußtsein begleitet zu sein. Wenn dies so wäre, so würde sie nur von geringem Umfang der Wirksamkeit und von bloß menschlichem Charakter sein. Allein es ist nicht so. Der Mensch liebt immer lange schon, ehe er weiß, daß er liebt. Man braucht diesen Satz nicht zu beweisen, da es wohl der allgemeinen Ueberzeugung entspricht, daß auch Zorn, Neid, Eifersucht und andere Leidenschaften uns besitzen können, ehe wir selbst darüber klar geworden sind. Othello z. B. ist eifersüchtig, ohne es zu wissen. Das begleitende Bewußtsein ist kein nothwendiges Element

des Affekts. So kann denn auch ein jeder bemerken, wie die Liebe bei Kindern entsteht, ohne daß sie es wissen, und wie in dem erotischen Lebensalter das Liebebedürfniß früher da ist, als sein zufällig sich darbietender Gegenstand, wie auch die Liebe der Knaben zur Ehre und zur Wissenschaft sich gleich bei ihren ersten Handlungen und Erkenntnissen dem pädagogischen Beobachter anzeigt, ehe der Liebende selbst über die ihn tragende Kraft in's Klare gekommen ist. Geht man dann tiefer herab zu den Thieren, so ist die fürsorgende Liebe dort sicher nachzuweisen bei den Säugethieren und Vögeln, die Selbstliebe und der Selbsterhaltungstrieb aber auch bei allen andern Ordnungen und Classen der Thiere, soweit wir nur Vertheidigungswerkzeuge und complicirtere Wege der Ernährung antreffen. Wir dürfen deshalb den sicheren Schluß ziehen, daß die Liebe ihre Grundlage in einer *unbewußten* Function der Seele hat und deshalb weit hinausgeht über die Sphäre des selbstbewußten Lebens.

Daraus ergiebt sich nun ein zweiter Satz, daß die Liebe *von unserem freien Willen unabhängig* ist. Denn frei wollen können wir nur das, was aus dem Denken, der Ueberlegung und Berathung hervorgeht. Wer aber erklärte, er hätte es sich überlegt und und sei nun entschlossen, diesen Mann oder dieses Weib zu lieben, den würden wir wohl nicht für ächt halten und auf solche Liebe würden nur wenige etwas geben.

Man weiß eben, daß die Liebe unbewußt entsteht und daß sie aller möglichen Ueberlegung vorangeht. Die Liebe ist deshalb eine Nothwendigkeit, die wir in uns vorfinden, mit welcher wir rechnen müssen, wir mögen wollen oder nicht. Darum können wir ebensowenig nicht lieben, wenn wir lieben, als lieben, wenn wir nicht lieben. Was wir nun so in uns vorfinden, ohne daß es erst durch das Denken entstanden sei, das nennen wir gewöhnlich Natur und können daher behaupten, daß die Liebe ihre Wurzel in einer allgemeineren Natur habe, welche die Grundlage und Voraussetzung des Bewußtseins und Selbstbewußtseins bildet.

2. Gattungsbegriff der Liebe.

Sehr interessant ist deshalb die Frage, was man als den nächstübergeordneten Gattungsbegriff der Liebe setzen soll. Nun bestimmen einige die Liebe als ein Verhältniß, weil sie denken, daß zur Liebe ein Liebendes und ein Geliebtes gehören und das Verhältniß zwischen beiden eben die Liebe und nicht etwa der Haß oder der Neid und Streit sei. Dies ist zwar richtig; aber dennoch ist diese Bestimmung unbefriedigend, weil ein Verhältniß zwischen zweien stattfindet, die Liebe aber in einem oder in beiden wurzelt. Wodurch entsteht das Verhältniß? Es muß doch in den Liebenden etwas vorhanden sein, was zu diesem Verhältniß hinführt und es möglich macht.

Denn bei Gefühllosigkeit, z. B. bei den Steinen, findet kein Liebesverhältniß statt. Also scheint das Gefühl die nächste Gattung der Liebe zu sein. Die Liebe ist ein Gefühl. Jedes Gefühl ist aber entweder angenehm oder schmerzlich oder gemischt und so ist auch die Liebe. Wieder aber ist jedes Gefühl von einem Begehren abhängig; denn Schmerz kann nur eintreten bei Hinderung des Begehrens, Lust bei Förderung, und eine Mischung von Lust und Schmerz ergiebt sich aus theilweiser Befriedigung und theilweiser Hinderung. Also scheint die Liebe auf dem Grunde des Begehrens zu ruhen. Kann irgend wer aber lieben ohne eine Vorstellung oder Meinung von dem Gegenstand der Liebe zu haben? Wenn jemand eine Person oder eine Sache für widerlich und abscheulich hielte, kann er sie lieben? In Firdusi's Schahname erwürgt Rustem seinen Sohn, weil er ihn für den gefährlichsten Feind hält; hätte er die richtige Meinung nicht erst zu seiner Verzweiflung hinterher gewonnen, so würde er den Streit in Liebesbeweise verwandelt haben. Die Liebe scheint also ihrem Wesen und Grunde nach eine Meinung zu sein, die wir von dem Gegenstande der Liebe haben. Kann aber die Meinung in uns entstehen, ohne daß wir selbst von einer bestimmten Natur wären? Denn wie jeder beschaffen ist, so bilden sich seine Vorstellungen und Ansichten. Es ist ja bekannt, daß jeder liebt oder haßt, je nachdem er so oder so selber beschaffen ist, und

zwar viel oder wenig und dieses oder das, wie nach dem Liede der Vogel die Lüfte und die Gemse die Klüfte liebt.

Allein vielleicht dürfen wir keine dieser Bestimmungen für sich festhalten; denn jede für sich ist nicht hinreichend, die Liebe zu erklären. Sie coordiniren sich aber alle dem *Begriffe des Begehrens*; denn zum Begehren gehört eine bestimmte *Naturbeschaffenheit* oder Anlage, nach deren Verschiedenheit das Begehren verschieden ist. Durch das Begehren werden wir nothwendig in ein bestimmtes *Verhältniß* gesetzt zum Gegenstand des Begehrens und haben über diesen eine bestimmte *Meinung*, indem wir ihn für ein Gut oder ein Uebel halten. Das Begehren selbst ist von einem *Gefühl* begleitet, das die Befriedigung oder die Grade der Unbefriedigtheit genau anzeigt. Also müssen wir das Begehren für den Gattungsbegriff der Liebe erklären.

Wenn wir aber das Begehren der Liebe nach dem obigen Satze als unbewußt und von dem freien Willen unabhängig erkennen, so zeigt sich, daß wir es dem bewußten und freien Begehren entgegensetzen. Dieser Spaltung des Begehrens gemäß nennen wir die eine Art *Wille*, den wir immer bewußt denken und daher allein dem Menschen zuschreiben, die andere Art aber *Trieb*. Der nächste Gattungsbegriff der Liebe ist daher Trieb.

3. Ueber das Verhältniß von Trieb und Wille.

Die landläufige, auch in die Sprache übergegangene Meinung ist nun, daß der Trieb immer blind sei und man spricht daher vom blinden Triebe. Dies bewog auch Schopenhauer, der den Unterschied zwischen Wille und Trieb nicht festhalten mochte, sondern auch den Trieb als Willen bezeichnete, seinen schöpferischen Willen für blind zu erklären. Ich fürchte aber, wir müssen eher Schopenhauer für blind erklären, als seinen Willen und den Trieb. Denn unter blind verstehen wir in dieser Beziehung, daß man eine Richtung verfolgt ohne Ziel und Zweck. Eine solche Richtung kann nur zufällig gerade sein und wird gewöhnlich bald hier, bald dort abgelenkt werden, weil man eben das Ziel nicht siehet. Der Blinde tastet überall herum, weil ihn sein Auge nicht über den Raum orientirt und ihm das Ziel und also den Weg zum Ziele nicht zeigt.

Es fragt sich nun, ob der Trieb blind sei, d. h. ob er, wie der blinde Zorn, kein bestimmtes Ziel habe und also die Wege zum Ziele nicht finde. Das dürfte sich nun durch Induction leicht feststellen lassen. Nehmen wir den Durst bei Thieren und Menschen. Wir halten ihn für einen Trieb und wissen doch, daß er ein bestimmtes Ziel, den Trank habe und daß die Thiere wie die Menschen längst zu Grunde gegangen wären, wenn sie auf die bewußte Thätigkeit des Ver-

standes hätten warten müssen, ehe sie den Weg zum Ziele, d. h. das Wasser und seine Analoga in Milch und andern Säften und die Art der Ergreifung dieses Mittels durch Saugen gefunden hätten. Ist es nicht ebenso mit dem Triebe nach Nahrung? Und wie mit dem Triebe zur Zeugung und dem Triebe nach Ehre? Und um nicht durch Anhäufung von Beispielen zu ermüden, fordere ich, daß man als Instanz nur einen einzigen Trieb angeben möge, der kein bestimmtes Ziel habe und der nicht ganz von selbst, d. h. ohne Dazwischenkunft der Reflexion, die Mittel zum Ziele finde. Ich fürchte nicht, daß man solche Beispiele heranführe, wie etwa, daß der Tiger zwar dem Triebe zur Nahrung und zur Selbsterhaltung gemäß sich auf die Antilope stürzen wolle, aber doch die Mittel zum Ziele nicht finde, da des Jägers Kugel ihn trotz seiner Zähne und Krallen zu Boden strecke. Denn es ist ja durchaus nicht behauptet worden, daß jeder Trieb sich in dieser Welt unbedingt verwirklichen solle, was ja schon nicht möglich ist, da der Selbsterhaltungstrieb der vom Tiger verfolgten fliehenden Antilope jedenfalls vereitelt werden muß, wenn des Raubthiers Nahrungstrieb gelingen soll. Darum gilt auch der Einwand nicht, daß der Schiffbrüchige zwar den Trieb habe, sein Leben zu retten, aber nicht schwimmen könne oder die rettende Planke nicht finde. All dergleichen bezieht sich nicht auf den einzelnen Trieb selbst und sein Ziel und seine

Mittel, sondern auf das Verhältniß der Triebe untereinander und die Gemeinschaft und Wechselwirkung der Dinge und muß deshalb nach ganz andern Gesichtspunkten erörtert werden. Der Trieb selbst aber ist, wie jeder sehen kann, niemals blind, sondern hat immer sein bestimmtes Ziel und findet von selbst seine Mittel. Was die Mittel zur Existenz nicht findet, wird von der Natur selbst eliminirt aus der Welt, und dieser ganze Kreis von Fragen, die sich auf die Erhaltung der einzelnen Geschöpfe und das nothwendige Mißlingen vieler Triebe beziehen, liegt außerhalb der Erörterung über die Natur des Triebes.

Wie verhält sich demgemäß der Trieb zum Willen? Um dies scharf und deutlich zu bestimmen, müssen wir einen Unterschied machen zwischen dem Allgemeinen und der Anwendung auf das Gegebene. Wenn wir z. B. auf einer Reise in fremdem Lande vom Durst ergriffen werden, so geht dieser Trieb im Allgemeinen auf das Ziel, nämlich den Trank, und sucht die Mittel, nämlich Wasser; der Reisende aber weiß nicht, wo hier im Besondern nun gerade das Wasser zu finden ist und daß es etwa durch Pumpen oder durch Herablassen eines Eimers zu erreichen ist. Der Trieb ist daher seiner Natur nach niemals blind, weil diese Behauptung eine contradictio in adjecto einschließt; aber der Trieb ist seiner Natur nach ein Allgemeines und geht deshalb auch nur auf sein Ziel im Allgemeinen und sucht

die Mittel im Allgemeinen. Der Wille dagegen bezieht sich seiner Natur nach auf das Gegebene, auf die durch unsere Reflexion und gewonnenen Erfahrungen vorgestellte Wirklichkeit der Thatsachen, aus welchen wir wählen und die wir durch unsere Ueberlegung und That verändern können. Der Wille unterscheidet sich deshalb vom Triebe erstens dadurch, daß er nicht auf das Allgemeine, sondern auf das Gegebene und die Anwendung im Einzelnen geht. Zweitens aber dadurch, daß der Trieb seiner Natur gemäß immer unveränderlich und unfehlbar in sich bleibt und sich um nichts anderes in der Welt bekümmert, der Wille aber nur in Wesen vorkommt, die mehrere Triebe haben und reflektiren. Der Wille hat deshalb gewißermaßen keine eigene Natur, sondern muß die natürlichen Ziele der Triebe zu seinem Gesetze machen und ist darum die Resultante der Triebe. Diese Resultante ist entweder blindes und mechanisches Resultat der verschiedenen Triebkräfte und deshalb kein vollständiger Wille, oder sie muß durch Reflexion gefunden werden, da die Triebe nicht selbst reflektiren und ihr wechselseitiges Verhältniß nicht in Rechnung ziehen. Wird diese Berechnung durch richtiges Denken nicht vollzogen und handeln wir folglich nur nach dem Impulse von dem einen oder dem andern stärkeren Triebe, so muß nothwendig der unberücksichtigt gebliebene Trieb sich gekränkt fühlen und Schmerz erzeugen, was wir Reue nennen und

wobei wir sagen, daß wir gegen unsern Willen gehandelt hätten. Wir setzen also voraus, daß der Wille nur die gerechte Befriedigung oder Berücksichtigung aller Triebe sei, d. h. ihre Resultante zum Ziele nehme. Wir müssen dabei den Ausdruck Resultante in einem erweiterten Sinne gebrauchen, da der Wille zwar immer nach dem physisch-mathematischen Sinne aus den gegebenen Triebkräften resultirt, in dem höheren ethischen Sinne aber nur der beste Rath als Resultante alle Ziele des Begehrens in sich vereinigt und nach Zeit und Maß und Kraft jeden Trieb bescheidet.

Wenn sich nun viele Willensentschlüsse schon verwirklicht haben, so wird der Mensch auch zu einem allgemeinen Bewußtsein über seine Triebe kommen und daher auch einen allgemeinen Willen oder eine Gesinnung gewinnen, worin die bewußte Einheit des Begehrens liegt. Da diese Berathung und Berechnung des Willens aber nicht jedermanns Sache ist, weil sie eine Höhe des Denkens, eine Lebensweisheit voraussetzt, so ergiebt sich, daß der Wille selten vollkommen ist und der Mensch daher gewöhnlich uneins in sich selbst und mit vielerlei Reue behaftet dahin lebt. Der Trieb aber ist immer vollkommen und ohne Reue und bedarf der Reflexion des Menschen nur für die Anwendung auf die gegebenen Verhältnisse.

4. Trieb, Liebe und Begehren.

Die Liebe führte uns auf das Begehren und die Triebe zurück; wir bemerken nun aber einen Widerstand der Sprache und der in der Sprache niedergelegten Meinung der Menschen gegen die Identificirung von Liebe und Trieb. Denn den Hunger und Durst bezeichnen wir wohl als Triebe, aber nicht als Liebe, ebenso gilt die Selbstsucht als Trieb, da sie der Ausdruck des Selbsterhaltungs-Triebes ist; aber die Selbstsucht scheint der Liebe sogar entgegengesetzt zu sein. Es ist daher gut, sich zuerst darüber zu orientiren, was die Sprache als Liebe bezeichnet, damit wir nicht durch den Widerspruch zwischen Benennung und Wesen der Sache in Verwirrung und Zweifel gerathen.

Nun läßt sich leicht übersehen, daß die Sprache in drei Beziehungen den Ausdruck Liebe gebraucht. Erstens für den Geschlechtstrieb. Zweitens für die Triebe, welche wohlthätig und auf das Glück und die Vollkommenheit Anderer gerichtet sind, wobei wir daher auch gewöhnlich diese auswärtige Beziehung noch besonders ausdrücken, wie z. B. Menschenfreundlichkeit oder Menschenliebe. Drittens aber bezeichnet die Sprache auch die Triebe als Liebe, die auf unsere eigene Vollkommenheit gerichtet sind und deshalb als gute gelobt und anerkannt werden, z. B. die Ehrliebe, die Liebe zu den Wissenschaften und zu den Künsten. Zusammen-

gefaßt sind es also zwei Gattungen der Liebe nach der Sprache: erstens der Geschlechtstrieb und zweitens alle auf das Gute sowohl für uns als für andere gerichtete Triebe. Diese beiden letzteren, die wir vorher sonderten, können wir, da sie beide auf das Gute gehen, in eins zusammenfassen. So scheint die Sprache also fest und entschieden zu sein in der Meinung von der Liebe; allein sofort stellen sich auch schon die Zweifel ein, wenn wir von dem Substantiv zum Verbum übergehen; denn die Sprache läßt es, wie schon Anfangs bemerkt, zu, daß man sage, es liebe einer das Geld und die Genüsse der Zunge, es liebe einer die Ungerechtigkeit oder das Böse mehr als die Gerechtigkeit und das Gute, es liebe einer sich selbst und nicht die andern. Die Sprache also ist nicht wohl festzuhalten bei einer strengen Definition, sondern schweift beliebig auch zu allen vorher ausgeschlossenen Arten der Triebe hinüber, wenn wir nur die Vorstellung des Angenehmen oder der Lust damit verbinden: so daß wir schließlich wohl sagen können, es sei erlaubt, jedes beliebige Begehren oder jeden beliebigen Trieb, dessen Gegenstand angenehm sei, mit dem Namen Liebe und lieben zu bezeichnen. Da nun jeder Trieb durch eine coordinirte Lust gekrönt oder gereizt wird, so ist Trieb und Liebe gleichzusetzen und wir dürfen uns durch gelegentliche Widersprüche des Sprachgebrauchs nicht stören lassen.

Nur auf einen Unterschied müssen wir achten, der

von einer gewissen Bedeutung ist, aber das Wesen dieser beiden Begriffe nur wenig auseinander hält. Wir verstehen nämlich unter Trieb immer etwas angeborenes und natürliches. Dagegen ist das Lieben und Begehren immer eine Folge dieses Triebes, indem er sich in einzelnen Akten äußert. Trieb ist also das Allgemeine, die Kraft und ihr Gesetz, Begehren der einzelne Akt. Liebe kann als Gewohnheit oder erworbene Kraft des Begehrens, oder als Gesinnung bezeichnet werden; denn „wir lieben dies oder das" heißt „wir pflegen dies oder das zu begehren" oder „wir haben eine kräftige Neigung für dies oder das gewonnen". Hiermit sind nun diese drei Ausdrücke genügend unterschieden, indem wir damit die Naturkraft, die einzelnen Akte und die erworbene Kraft deutlich scheiden wollen. Im Wesen der Sache aber bleiben sie sich alle gleich und wir werden auch nicht umhin können, den Ausdruck Liebe für alle diese drei Kategorien anzuwenden, da die Sprache sehr richtig anzeigt, daß sowohl die Akte, als die erworbenen Kräfte von derselben Art sein müssen, wie die ihnen vorhergehende Naturkraft.

5. Metaphysische Voraussetzungen der Liebe.

Wenn wir nun die Liebe als eine bekannte und unzweifelhafte Thatsache anerkennen, so kann es nicht fehlen, daß wir aus ihr Schlüsse ziehen müssen über die Natur der Welt, in welcher eine solche Thatsache



möglich ist. Wäre die Welt ihrer Natur nach nicht von einer bestimmten Beschaffenheit, so könnte es keine Liebe geben. Z. B., setzten wir, die Welt bestünde aus lauter materiellen Atomen oder aus immateriellen Herbartischen Realen, die ein jedes unbedingt selbständig und unveränderlich sind: so könnte es keine Liebe geben; denn die Liebe setzt eine innerliche Beziehung des einen auf das andere voraus, wie z. B. gleich die Geschlechter so auf einander bezogen und berechnet sind. Mithin muß der Atomismus eine falsche Weltauffassung sein, wenn es wirklich Liebe in der Welt giebt. Ebenso falsch ist sicherlich der Pantheismus, der die einzelnen Erscheinungen oder deren Träger für verschwindende Lebensmomente des Einen Absoluten hält; denn die Liebe erfordert eine Trennung und Gemeinschaft der Liebenden, aber keine Identität. Nemo sibi ipse injuriam facit, wir fügen hinzu: neque gratiam. Wenn Jemand dieselbe Person wäre mit seinem Bruder und Vater und der Gattin u. s. w., so würde es keine Bruderliebe, Vaterliebe, eheliche Liebe u. s. w. geben, weil diese Gefühle auf einer substantiellen Verschiedenheit der Personen beruhen. Die Liebe wäre ebenso unmöglich, wie sie auch zwischen den verschiedenen Momenten eines und desselben Wesens nicht stattfindet; denn z. B. eine Vorstellung der Seele kann nicht die andere Vorstellung lieben, eine Handlung nicht die andere, ein Gefühl nicht das andere, oder man

müßte zum Poeten werden und nur in Metaphern sprechen.

a. Die Welt als Coordinatensystem, das durch die Liebe lebendig ist.

Aus diesen Beispielen wird es ersichtlich, daß die Thatsache der Liebe bestimmte Folgerungen nach sich zieht, die von metaphysischer Bedeutung sind. Wollen wir diese betrachten. Zuerst ist klar, daß die metaphysischen Wesen eine Vielheit bilden müssen; denn eben wegen der Getrenntheit ist ein Jedes dem Andern ein Anderes und die Liebe hat diese Trennung und Selbständigkeit der Wesen zur Voraussetzung. Es ist hier nicht bloße Verschiedenheit der Qualität gemeint, wie etwa die Functionen eines und desselben Wesens auch verschieden sind, z. B. Sehen und moralisches Gefühl, sondern wir müssen substanzielle Verschiedenheit fordern und der Zahl nach eine Vielheit von Wesen annehmen, die in sich ganz und selbständig sind und in einem gewissen Sinne für sich sein können, insofern sie nämlich nicht bloß Einflüsse von Außen empfangen und Functionen ausüben, die als Resultante anderer und fremder Zustände betrachtet werden könnten, sondern auch von ihrer eigenen durchaus individuellen Natur entweder zu eigenthümlichen Wirkungen nach Außen veranlaßt werden, oder ihre Functionen innerlich selbst anschauen und genießen. Es sind also die Centren des Lebens gemeint, die nicht ohne Fehler weggedacht oder ohne Lücken ersetzt werden

könnten, da ihre eigenthümliche Natur nur ihnen selbst zukommt.

Allein diese Vielheit der Wesen kann nicht das letzte Wort der Erklärung sein. Aus zwei Gründen, einem apriorischen und einem empirischen leuchtet dies sofort ein; denn a priori ist klar, daß Vielheit selbst schon eine Einheit des Begriffes ist. So lange ich in der Vorstellung der vielen einzelnen Dinge bleibe, weiß ich nicht, daß es viele sind; sondern dazu muß jedesmal die Erinnerung an das erste, zweite, dritte u. s. w. Ding bleiben und mit den folgenden immer zusammengenommen werden. Ich gewinne mithin die Vorstellung der Vielheit nur durch Zusammenfassung zur Einheit. Aber auch jedes der Vielen muß als Einheit gedacht werden, weil der Gedanke zum zweiten Gegenstand nicht übergehen kann, ehe er nicht den ersten für abgeschlossen erklärte. Also schon das bloße Denken der Vielheit ist nicht ohne Einheit möglich in dieser doppelten Beziehung. Es ist das wunderbar genug und wird gewöhnlich außer Acht gelassen, daß wir das einzelne Eine als ein solches nur denken können, wenn wir zugleich an das Andere, von dem es eben unterschieden und losgetrennt wird, denken, d. h. das Eine ist nicht ohne das Andere denkbar und man soll sich nicht einfallen lassen, etwas schlechthin für sich allein zu setzen ohne Beziehung auf Anderes. Denn auch das, was der Einheit am Meisten entgegengesetzt

ist, die zerstückelte, in lauter gegen einander gleichgültige Elemente aufgelöste Vielheit, auch diese ist wieder für den Gedanken eine Einheit, in der jedes Element als Posten der Summe auf das andere bezogen werden muß, weil sie eben ohne Zusammenfassung keine Vielheit bilden.

Sobald man aber zu der bloß mathematischen Vorstellung noch andere Bestimmungen der Vielheit hinzufügt, wodurch jedes einzelne Wesen qualitativ verschieden von dem andern wird: so wird dadurch die Zusammenfassung der Vielen zur Einheit sofort inniger; denn nun liegt es nicht bloß an unserem Denken, daß wir das Viele nur durch Verknüpfung auffassen können, sondern diese qualitativen Bestimmungen verlangen sowohl zu unserem Verständniß derselben, als damit sie in Wirklichkeit sein können, immer Beziehungen zu dem Andern, also schließlich eine Einheit des Ganzen in dem Begriffe der Welt. Wie der Begriff des Armes oder Fingers uns hinüberführt zur Hand und zum ganzen Körper, so ist auch jede einfachste qualitative Bestimmung eines Elementes, z. B. des Stickstoffes, schon mit dem Zwange verknüpft, an das Andere zu denken, damit wir ihm Gewicht, Volumen, Verhältnisse zur Wärme und Verbindungen mit andern Elementen zuschreiben können. Um dazusein muß jedes Einzelne thun und leiden können, d. h. eine Gemeinschaft mit Anderem fordern.

Diese apriorische Betrachtung wird dann überall durch die empirische bestätigt. Denn wie unser Ich, obgleich es in seinem Bewußtsein für sich ist, doch durch seine Wahrnehmungen und allen Inhalt seines Vorstellens und Denkens sofort Beziehung auf Anderes, was Nicht-Ich ist, verlangt, so zeigen sich auch alle Dinge immer verknüpft und wie der Fluß nicht ohne Ufer und Bett, die Pflanze nicht ohne Erde und Luft und Sonne sein kann, so lehrt alle Erfahrung unumstößlich die Einheit der Welt durch die allgemeine Beziehung aller Dinge auf einander.

Diese Verknüpfung des Vielen zur Einheit zeigt sich also als eine Nothwendigkeit in dem Wesen und Begriff jedes Einzelnen. Was ist aber diese innere Nothwendigkeit der Beziehung auf Anderes, wenn nicht ein Trieb? Denn unter Trieb verstehen wir gerade dies, daß wir nicht von Außen, sondern innerlich durch unsere eigene Natur genöthigt sind, uns auf Anderes thuend oder leidend zu beziehen. Der Trieb aber ist der nächste Gattungsbegriff oder das Wesen der Liebe selbst. Wir können deshalb sagen, daß der Begriff der Liebe die Einheit der Welt als einer Vielheit der Wesen fordere. Da die Liebe aber ebenso, wie wir vorhin sahen, die Vielheit fordert, so zeigt sich, daß Einheit in der Vielheit und Vielheit in der Einheit als metaphysische Voraussetzungen durch den Begriff der Liebe gegeben

sind. Denn die Einheit, die keine Vielheit in sich hat, verschwindet zunächst aus dem Gebiete des Wirklichen in das der Mathematik; aber auch dort scheint bloß dergleichen angetroffen zu werden; denn da die Eins nur die Abstraction der concreten Einheiten ist, so besagt ihre Beziehungslosigkeit und Vielheitslosigkeit bloß dies, daß es unbestimmt bleiben soll, welche bestimmte Art der Vielheit durch sie umfaßt werde, wie denn die Eins ja beliebig ein Hundert, ein Tausend, oder ein Siebentel u. s. w. sein kann, da sie ohne Beziehung auf andere Zahlen und Größen überhaupt nichts Bestimmtes ist. Die vielheitslose Einheit existirt also weder, noch kann sie gedacht werden. Daß im Physischen und Psychischen und Ethischen jede Einheit eine Menge von Beziehungen und Momenten in sich schließt, ist zu klar, als daß es noch besonders gezeigt zu werden brauchte. Untersuchen wir nun jede beliebige Einheit, sowohl das was wir phänomenell Eins nennen, z. B. einen Menschen, ein Pferd, oder das was wir als metaphysische Einheiten setzen, als Atome oder Monaden der Welt, oder auch die abstracten Einheiten: so werden wir finden, daß die Vielheit der Momente in jeder Einheit immer sich deuten lassen muß durch eine auswärtige Beziehung. Die Einheit des Menschen hat viele Theile, die, wie es zunächst scheint, bloß dem Individuum gehören und nichts anderes, sondern nur seine eigene Natur bedeuten; allein jede wirkliche Vor=

stellung der Theile führt uns auf äußere Dinge. Die Hände beweisen, daß es greifbare Körper geben muß mit Solidität, um den Tastsinn zu erregen und sich fassen zu lassen. Die Augen erfordern als Voraussetzung ein draußen befindliches durchsichtiges Medium und ein Agens, welches feiner als Luft die Cornea durchdringen und die retina erregen kann. So ist's mit dem Magen, den Lungen und jedem Theile.

Wie aber die phänomenalen Einheiten über sich hinausweisen, so auch die metaphysischen; denn welche auch nur denkbare Beschreibung könnten wir davon geben, ohne auf andere Einheiten außer ihnen Rücksicht zu nehmen. Wir schreiben ihnen z. B. die Kraft zu, zu thun und zu leiden, d. h. in Wechselwirkung mit anderen Substanzen zu stehen, wir schreiben der Seele zu: Perception, Phantasie, Wille, Kunst, Ideen, d. h. mit Perceptiblen zu verkehren, Vorstellung von äußeren Dingen zu haben, auf andere Wesen moralisch oder künstlerisch verändernd zu wirken, Erkenntnißinhalt aller Dinge zu besitzen. So ist jeder Versuch unmöglich, eine Einheit irgendwie real oder logisch zu isoliren.

Diese Unmöglichkeit der Isolirung, diese innere Nothwendigkeit der Beziehung auf Anderes ist nun, wie wir sahen, das Wesen des Triebes und der Liebe. Die Liebe ist also nichts Zufälliges, das möglicher Weise bloß hier oder da realisirt würde, sondern metaphysische Natur aller Wesen. Es gibt mithin nichts,

was nicht irgendwie einem Triebe oder der Liebe folgte, weil jede denkbare Lebensäußerung eine innere Nothwendigkeit der Beziehung auf Anderes einschließt. Da nun die Beziehung auf Anderes nur möglich ist durch entsprechende Beziehung in dem Andern, so steht also Beides in Harmonie oder Coordination, und da diese Coordination sich nicht bloß auf dies und das, sondern auf Alles bezieht und beziehen muß, so steht mithin Alles in Harmonie, d. h. die Welt bildet nothwendiger Weise ein Coordinatensystem, dessen Verwirklichung nicht von einem fremden Sollen abhängt, sondern das sich durch die natürliche Nöthigung in dem Innern jedes Wesens, d. h. durch Liebe vollzieht.

b. Der Begriff der Liebe fordert den teleologischen Idealismus.

Dies ist die erste metaphysische Erkenntniß, die wir aus dem Begriff der Liebe gewinnen. Es gibt aber noch eine zweite eben so bedeutende, die unfehlbar aus diesem Begriff entspringt. Gehen wir von den Thatsachen aus. Wir bemerkten schon, daß die Liebe in zwei Arten unterschieden wird, jenachdem sie nach Außen gerichtet ist oder auf eigene Vervollkommnung abzielt. Das Kind, das gern groß werden will, liebt seine eigene Vervollkommnung; so ist die Liebe zur Wissenschaft, zur Kunst, zur Arbeit und Tugend, selbst die zur Ehre und zum Reichthum und ähnliche Triebe immer auf die Macht und Vollkommenheit des Subjects zu beziehen, weil

das Geliebte immer nur in unserer eigenen Thätigkeit, Erkenntniß, Meinung und Gefühl besteht und unsere Natur selbst dadurch wächst und vollkommener wird. Die Alten haben dies daher mit Recht als wahre Selbstliebe bezeichnet, sofern wir bloß wahre Güter uns anzueignen suchen, während die Selbstsucht die Verkehrung davon ist durch Ungerechtigkeit und Irrthum.

Nun ist klar, daß ein Fortschritt zu einem vollkommneren Zustande nicht möglich ist, wenn unser Subject unveränderlich und fertig wäre. Also muß erstens angenommen werden, daß die Seele in einem unbestimmten, unvollkommenen und unreifen Zustand sich befindet, aus dem sie eben fortschreiten will, wenn sie liebt, und zweitens, daß die vollkommnere Thätigkeit als Möglichkeit oder Fähigkeit oder Anlage ebenfalls schon in der Seele vorhanden ist. Denn das ist wohl beim ersten Blick einleuchtend, daß wir diese besseren Thätigkeiten nicht von Außen erhalten. Geld kann man einem Anderen schenken, Thätigkeit des Verstandes und Gefühls aber nicht, worüber die Pädagogen ja oft in Verzweiflung sind; denn wie man dem Esel nicht Musik beibringen und dem Hasen nicht die Tapferkeit des Löwen einflößen kann, so kann überhaupt keine Thätigkeit und kein Gefühl von Außen in uns hinein gerathen, sondern wir selbst müssen thätig sein und fühlen, wenn dergleichen wirklich zu Stande

kommen soll. Also muß der vollkommnere Zustand, so viel davon verwirklicht wird, in uns selbst als Anlage liegen. Sofern derselbe aber nicht schon verwirklicht ist, sondern durchaus einer Reizung, einer Auslösung bedarf, sofern muß er eine Potenz sein. Unter Potenz versteht man häufig bloß diesen armen Begriff von Möglichkeit überhaupt. Es ist aber klar, daß das Mögliche nie seine Natur verlieren kann, möglich zu sein, daß es also schwerlich jemals wirklich werden möchte. Darum müssen wir die Potenz als wirkliche Thätigkeit auffassen, die nur durch eine andere Kraft und Thätigkeit an ihrer Erscheinung gehemmt wird, wie z. B. ein Wagen stille stehen würde, wenn zwei Pferde vorn und hinten zugleich wirklich anzögen, oder wie wir selbst ruhig auf der Erde stehen und nicht zum Inneren der Erde herabstürzen der Schwerkraft entsprechend, weil die andern das Centrum umlagernden Körper uns hemmen und die Bewegung hindern. Wir streben aber trotzdem wirklich in jedem Augenblick nach Unten, ohne es zu merken, und drücken darum gegen den Boden, von dem wir den annihilirenden Gegendruck empfangen. In derselben Weise müssen wir annehmen, daß alle die in uns sich allmählich verwirklichenden Thätigkeiten in uns gebunden als Potenz vorhanden sind und nur durch Wegnahme der bindenden Kräfte zur sogenannten wirklichen Thätigkeit oder Verwirklichung gelangen.

Darum ist Entwickelung und Vervollkommnung immer eine Entbindung und Lösung unserer eigenen Natur, die also nothwendiger Weise das Vollkommene schon in sich besitzen muß, zu dem sie, wie man sagt, fortschreitet. Man pflegt dies Vollkommene mit Plato auch die Idee zu nennen oder das Göttliche oder Gott. Mithin ist die wahre auf Vollkommenheit gerichtete Selbstliebe in Wahrheit eine Liebe zur Idee oder zu Gott und besteht in der Entbindung, Lösung und Befreiung unseres eigenen Wesens. Die Bildung kommt deshalb nicht von außen in uns hinein, sondern nur von innen aus uns heraus und der Schein, der für die erstere Auffassung spricht, liegt bloß darin, daß wir eines coordinirten, äußerlichen Reizes bedürfen, der unser eigenes Wesen zur Auslösung bringt. Die Bildung ist deshalb zugleich Freiheit, und die wahre Selbstliebe eine Liebe zur inneren Freiheit, und die Freiheit ist die ungehemmte Thätigkeit des Göttlichen oder der Idee in uns. Diese Lehre ist zuerst von Plato aufgestellt worden und heißt Idealismus. Die Analyse der Selbstliebe führt daher mit Nothwendigkeit zum Idealismus.

c. Entwickelung in der Welt durch Coordination der individuellen mit den fremden Interessen.

Fassen wir nun diese beiden metaphysischen Erkenntnisse zusammen, so ergiebt sich ein dritter Satz. Der erste besagte, daß die Liebe als innere Nöthigung zur Beziehung auf Anderes die Welt als ein Coordinaten-

system zu denken fordert. Der zweite Satz zeigt, daß die Liebe den teleologischen Idealismus fordert und die Freiheit des Göttlichen in uns zum Ziele hat. Da nun beide Sätze gleich wahr sind, so müssen sie übereinstimmen und folglich ist unsere eigene Entwickelung mit der Entwickelung der übrigen Wesen verknüpft und coordinirt, so daß wir die Idee von einem System der Welt fassen, in welchem nach einer bestimmten Ordnung unsere Befreiung mit der Vervollkommnung aller Dinge zugleich fortschreitet. Denn was in uns der Liebe Natur ist, das ist sie auch in jedem Wesen. Darum strebt jedes Wesen nach innerer Befreiung, d. h. nach Entwickelung seiner gebundenen Kräfte zu harmonischer Thätigkeit und dieser coordinirt entfaltet sich die Thätigkeit in jedem Andern. Um dies an einem Beispiel deutlich zu sehen, denke man etwa an die Gerechtigkeit, die als Tugend eine Vollkommenheit des Besitzers ist und in ihrer Ausübung zugleich nothwendig eine Wohlthat und Befreiung für die gerecht Behandelten wird, die, indem sie ihr Recht erhalten, sich nicht nur frei entwickeln können, sondern zugleich durch Erfahrung und Anschauung des Rechten erfreut und gebildet, also ebenfalls vervollkommnet werden. So ist jeder Schritt, den der Eine vorwärts thut, coordinirt einem verbesserten Zustand der Andern, und wie man dies weltgeschichtlich in der Entwickelung der Civilisation erkennen kann, so genügt auch eine mäßige

Aufmerksamkeit, um sich von der Macht desselben Gesetzes auch im Kreise des Privatlebens bis in den engsten Familienkreis hinein zu überzeugen.

Sollten wir dies nun sehr probabel finden, so werden wir nicht wenig überrascht sein, wenn wir plötzlich wie von einem Hagelwetter durch höhnische Fragen überrascht werden, dahingehend, wie es sich denn mit den Verbrechen und den Sünden verhalte betreffend die Coordination und die schöne Weltordnung, und ob es denn auch so herrlich sei, wenn die Taube bluten und zerhackt werden muß in Coordination mit dem Raubtriebe des Habichts. Wer nun zwar im Allgemeinen von der vernünftigen Ordnung der Welt überzeugt, aber doch von der Sentimentalität der Pessimisten etwas angekränkelt ist, der wird gern solche Fragen aus dem Sinne schlagen, als wenn sie dadurch ihre Kraft verlören, oder er wird zu Concessionen bereit sein und dann gezwungen werden, die gute und schöne Ordnung der Dinge auf eine kleine Insel zu verbannen, umströmt von einem großen Ocean von Sünde, Elend und Unordnung. Wer aber an die kräftige Gebirgsluft der Philosophie gewöhnt ist und seine Blicke nicht in den engen Thälern gefangen hält, den werden solche Fragen weder überraschen noch belästigen. Wenn sich darauf keine befriedigende Antwort geben ließe, so müßte man auf alle bisherige Einsicht und Wissenschaft verzichten und

von vorn anfangen mit dem Studium des Lebens; denn es wäre eine Bettelei, wollte man in einer solchen Weltunordnung sich einige kleine geordnete Ruheplätzchen schenken lassen.

Was nun zunächst die Sünden betrifft, so ist doch leicht zu sehen, daß sie eine untergeordnete Entwickelungsstufe bezeichnen, da man sich ja von ihnen befreien und zu einem höheren und besseren Lebenszustand übergehen soll. Sind sie aber untergeordnet, so werden sie sich nothwendig auch in größerer Zahl finden als die Tugenden, die sich darüber erheben. Es ist für unsere Frage hier ganz einerlei, ob wir die Sünde für eine normale Durchgangsstufe oder für eine Krankheit und Degeneration halten; denn in beiden Annahmen wird die Sünde doch eben den untergeordneten Platz erhalten, mögen wir durch einfache Weiterentwickelung oder durch Therapie davon befreit werden. Daß nun untergeordnete Stufen und Abweichungen von dem normalen Entwickelungsgange in der ganzen Natur und auf jedem und allen Pfaden des Lebens vorkommen müssen, ist so selbstverständlich, daß es ein lächerlicher Vorwurf ist, wenn man deßwegen die Welt für ein verfehltes Product erklären will. Wer die Arbeit an einer Marmorstatue angesehen hat, weiß sehr wohl, daß sie vor ihrer Vollendung viele Stufen durchmachen mußte, auf denen sie roh und verfehlt genug einem unerfahrenen Beobachter

erscheinen dürfte. Dazu kommt, daß die nothwendigen Coordinationen der Sünde, wegen des innewohnenden Entwickelungsgesetzes, nicht bloß in immer weiter sich verzweigenden Sünden auftreten, wie etwa der Tragödiencyclus von Atreus, Thyestes, Agamemnon, Klytemnestra und Orestes eine solche Kette von Schuld und Mord beispielsweise darbietet, sondern daß auch die therapeutischen Gegenwirkungen dadurch von selbst entstehen, sobald die Unleidlichkeit und Häßlichkeit der Zustände offenbar genug geworden sind, wie ja die Justiz und jede gesellschaftliche und politische Ordnung und in allen Künsten und ethischen Bestrebungen der Fortschritt aus dem Gefühl der Uebel entspringt. Oft scheint die Natur stumpf zu sein gegen die Erkenntniß der höheren Lebensstufe und erst die gröberen und tieferen Verletzungen der Ordnung bringen durch die Gefühle des Abscheus vor der Häßlichkeit der Erscheinung das Bedürfniß der Erhebung, weshalb Luther dem schwächeren Melanchthon das berühmte Wort: „sündige tapferer!" zurief, weil er ohne tiefere Verirrung das Bedürfniß der Gnade nicht empfinden konnte. Aehnlich sehen wir, daß nach dem religiösen Bewußtsein der Christen auch die rohesten Sünden den unmittelbaren Uebergang zum Heil nicht ausschließen, wie denn der Schächer am Kreuz noch in den letzten Augenblicken seines Lebens die Gnade und den Frieden findet. Die Coordinationen der Sünde sind also der-

art, daß entweder Sünde die Sünde erzeugt, wo der Boden für dieselbe noch der rechte ist, oder daß sie den Umschlag zum Besseren hervorruft, sobald sie schon ihr Maß erreicht hat und die Illusion über ihren Gewinn geschwunden und damit die Sehnsucht und Empfänglichkeit für die höheren Lebensstufen gewonnen ist. Die Sünden bilden also keine Instanz gegen das Entwickelungsgesetz der Welt und die pessimistische Sentimentalität mit ihrer Kurzsichtigkeit muß auf die häßliche und scheinbar todte Puppe blicken, um die Coordination zu erkennen, nach welcher zu seiner Zeit der schöne Schmetterling aus der widrigen Hülle in die sonnigen Lüfte sich aufschwingt.

Nun tritt aber die für die Sentimentalen noch fürchterlichere Frage heran, wie man den Schöpfer von dem Vorwurf, ein Wütherich zu sein, befreien könne, da er ja planmäßig den Mord in den Trieben der Thiere angelegt und also die beständige Quälerei der Geschöpfe naturgesetzlich geordnet habe. Man hört im Geiste die stöhnende Antilope, die Klagetöne der kleinen von der Eule und dem Sperber ergriffenen Singvögel, das jammervolle Pfeifen der Maus in den Krallen der Katze und all das unendliche Weh der verfolgten, geängsteten und hingemordeten Geschöpfe, denen das kindliche Gemüth eine Thräne weiht, ohne helfen zu können. Die weichherzigen Träumer versinken nun aber ganz in Mitleid und Weh und wen=

den entsetzt ihren Blick auch von den menschlichen Schlachtfeldern ab, wo die Zerstörung der edelsten Geschöpfe noch dazu mit planvoller Intelligenz ausgeübt wird im Einklang mit der allgemeinen Zerstörungswuth der Natur. Doch was sollen wir ihnen zum Troste sagen? Zunächst dies, daß sie sich beruhigen können, da in der Welt überhaupt nichts Seiendes zerstört werden kann. Es kommt in die Welt nichts Neues aus dem Nichts hinzu, so daß sie größer würde, und es verschwindet auch nichts, so daß sie etwa um ein Atom kleiner würde. Folglich bezieht sich alles Entstehen und Vergehen auf bloße Erscheinungen und nur wer vom Wahn befangen ist, hält diese für die wahren Wesen, klammert sich an ihre Existenz und jammert über ihren Untergang. Aber die Natur spottet dieser Klagen und wie sie in jedem Winter die gelben Blätter empfängt und im Frühling das reichste junge Leben wieder erzeugt, so läßt sie auch ruhig im Thier- und Menschenleben die einzelnen Erscheinungen wechseln, die ja nur eine vorübergehende Bedeutung haben. Wie es lächerlich ist, einen Zustand des Lebens festhalten zu wollen, der doch nicht stehen bleiben kann, sondern mit jeder Secunde älter und anders wird, so ist es kindische Thorheit, die Thiere oder die einzelnen Menschen oder ihre Institutionen und Gefühle einbalsamiren zu wollen, um sie zu retten vor dem Untergang. Wenn nicht alles

in der Welt zu Grunde gerichtet würde, hätte die Welt gar keinen Werth, da die Werthe alle höher oder niedriger sind und zur Erlangung des Höheren das Niedrigere aufgehoben werden muß. Es muß also, damit Leben sei, Wechsel und Wandel stattfinden und so Alles zerstört werden, damit Alles erscheinen und leben könne.

Dieser ganze scheinbar sinnlose Wirbeltanz des Lebens erfolgt aber nach strengem Gesetz und bewegt sich in festen Rhythmen. In jeder Minute wird unser kreisendes Blut seiner lebenspendenden Kraft beraubt und in den Alveolen der Lunge wieder belebt. Es stirbt und lebt in gesetzlichem Wechsel. Der Bergsturz zermalmt Häuser und Menschen, aber der Berg löste sich ab nach den Gesetzen der Cohäsion und Gravitation und er stürzte mit peinlich genauer Beobachtung des Schwerpunkts und in unfehlbarem Gehorsam unter die Gesetze des Falls mit streng geordneter Geschwindigkeit und lebendiger Kraft. Die aus dem Krater fliegenden Steine und die glühende Asche, der Blitz und alle zerstörenden Mächte fahren ebenso gesetzmäßig dahin, wie alle normalen und organischen Naturerscheinungen und es ist dieselbe Natur, welche das Leben giebt und welche es nimmt, und schon diese Betrachtung genügt, um an keinen Zwiespalt in der Welt zu glauben. Wer hält den Mechaniker für widersinnig, der eine Wagschale an der einen Seite

des Wagebalkens befestigt und dann an der entgegengesetzten Seite eine zweite aufhängt, welche die ganze Arbeit der ersten wieder vernichtet zur Indifferenz! Wer hält den Bauer für thöricht, der sein Vieh sorgfältig nährt und hütet und es nachher doch rücksichtslos abschlachtet. Und man will unsere von aller Wissenschaft noch lange nicht verstandene Lehrerin, die Natur, meistern, wenn sie die Geschöpfe hervorbringt, ausstattet und beglückt und sie nachher doch langsam oder plötzlich wieder beseitigt. Wer so die Welt zu meistern unternimmt, der besehe sein Abbild in dem schönen Volksmärchen von Grimm „Der Schneider im Himmel“ und lache dann über die eigene kurzsichtige Schneiderweisheit.

Der allgemeinen Zerstörung der Naturerscheinungen geht also coordinirt die allgemeine Belebung, wie dies der dunkle Weise von Ephesus schon so schön ausgedrückt hat, wenn er sagt: der Tod des Einen ist das Leben des Andern, und Alles fließt, und der Vater der Dinge ist der Krieg. Heraklit verstand freilich noch nicht, in diesem allgemeinen Wechsel der Erscheinungen die bleibenden ewig individuellen Wesen zu erkennen, deren Thätigkeiten durch diesen Wechsel ausgelöst werden. Diese Thätigkeiten sind das Werthvolle, um derentwillen der Wechsel stattfindet und wie sie in der unbewußten Natur das sind, was uns erfreut und zur Bewunderung der schöpferischen Macht

treibt, so bilden sie auch in der Sphäre des bewußten Lebens den Gewinn, der mitten in dem Ruin aller Dinge die Befriedigung gewährt. Denn allem Elend und Leiden gegenüber tritt die Arbeit des Kampfes und im Kampfe entspringen die Tugenden und die Künste und die Wissenschaften. Der Tapfere, der in den Tod der Schlacht stürzt, entzückt uns und der Lorbeer kränzt sein Grab, wie seine Gesinnung auch sein inneres Leben krönte. Wo ist Standhaftigkeit, Kraft, Geduld, Seelenhoheit, Frieden und alles sittlich Schöne anders möglich als im Leiden und im Unglück und Kampf? Wer in kläglicher Sentimentalität die Leiden und das Elend aus der Welt schaffen will und mit kurzem Gesicht die schöpferische Weisheit der Weltordnung tadelt, der sehe zu, wo die Tugenden und alles Schöne in der Welt bleibe. Wer den Streit wegschafft, der tödtet die Tapferkeit, wer die Schwierigkeiten des Lebens und die Arbeit verbannt, der tödtet die Künste und die Wissenschaften, wer alles heil und gesund conserviren will, der tödtet das Leben, und wer die Sünden und Uebel wegnimmt, der verbannt die Erlösung und die Religion. Und wer in lächerlicher Verblendung meint, das Gute sei nur gut unter Voraussetzung der traurigen und schlechten Welteinrichtung, die eben viel besser und glücklicher hätte sein sollen: der vergönne uns doch freundlich den Anblick einer besser organisirten Welt,

doch so, daß wir unter dem Löwenfell nicht gleich die langen Ohren erkennen. Der kindisch kurzsichtige Pessimismus entspringt aus der Sehnsucht nach einem weichlichen Optimismus. Man will das Glück, das Gute und Schöne und die Lust; man will dies Alles aber wie in dem Schlaraffenland ohne Sinn und Verstand, ohne Thätigkeit und ohne Werth.

Wenn sich uns nun so in der allgemeinen Vergänglichkeit der Erscheinungen die Coordinationen anzeigen, so dürfen wir doch nicht vergessen, daß die normirenden Functionen unter einander wieder coordinirt sind, weil sie dem Gesetze einer das Ganze beherrschenden Function folgen. Es verhält sich also nicht so mit der Welt, wie es Strauß in seinem Buche „Der alte und der neue Glaube" sagt; denn dort führt er die Sprache des Pöbels, der nicht zu denken versteht, sondern nur die letzten Eindrücke aus der Lectüre popularisirter Naturwissenschaft nachplaudert. Die ganze Welt löst sich ihm dort nur in Bewegungen auf, die planlos wechselnd sich einander coordiniren. Vielmehr muß man erkennen, daß die Coordinationen alle einem übergreifenden Gesetze folgen, wie z. B. in der organischen Entwickelung vom Fötus an zwar eine Bewegung die andere auslöst, das Ganze aber zur Entwickelung und Vollendung des seelischen und geistigen Lebens fortschreitet. Ebenso ist in der Geschichte der Erde nicht bloß ein zweckloses Spiel von Be-

wegungen sichtbar, sondern von einer Formation der Erdrinde zur andern ein Fortschritt der Organisation. In derselben Weise haben wir auch unsere heutige Formenwelt nur als eine Durchgangsstufe anzusehen und zugleich müssen wir erkennen, daß ein solcher Fortschritt nur möglich ist, wenn nach einem ökonomischen Princip die gewonnene Ausbildung in ewig lebendigen Wesen festgehalten wird, die dadurch zu höheren Thätigkeiten fähig werden. Ueber diese Begriffe habe ich in meinen Schriften über Darwinismus und Philosophie (Leipzig, Köhler) und über die Unsterblichkeit der Seele (2. Auflage, Lpzg. 1879) gehandelt und ich erinnere hier nur daran, daß ja die höheren Classen der Schulen nicht möglich wären, wenn sie nicht jedesmal dieselben Schüler empfingen, die auch die unteren Classen durchgemacht und die dort gewonnene Bildung in sich bewahrt hätten. So ist auch in der Natur und im sittlichen Leben und in der Kunst immer Identität des realen Princips erforderlich, wenn ein Fortschritt gemacht werden soll. Dies genauer nachzuweisen, ist hier nicht unsere Aufgabe.

Zweiter Abschnitt.

Artbegriff der Liebe.

Da wir den Gattungsbegriff der Liebe suchten und auf das Begehren und den Trieb zurückkamen, so scheint nun keine Möglichkeit vorhanden zu sein, diese Gattung wieder in Arten zu spalten und eine Art davon als die Liebe zu erkennen. Denn wir sahen ja, daß nicht der Geschlechtstrieb allein, sondern jede Art des Begehrens auch als Liebe bezeichnet werden kann, und also scheint Liebe und Trieb ganz dasselbe und der Trieb nicht sowohl die Gattung, als vielmehr bloß ein anderer Name für die Liebe zu sein.

1. Die specifische Differenz.

Allein wenn man etwas als richtig erkannt hat, so muß man nicht leicht abstehen, sondern kann fest vertrauen, es werde sich alles Uebrige auch sicher ergeben;

denn mit einer Wahrheit stimmen alle andern Wahrheiten überein. Wenn wir daher auch nicht die einzelnen Gegenstände des Begehrens nach Sphären absondern können, um eine solche einzelne Sphäre der Liebe zuzuweisen, wie etwa die Sphäre des Geschlechtstriebes, weil die Liebe über jede einzelne Sphäre hinausgeht und sich in allen Sphären des Begehrens findet: so bleibt doch die Möglichkeit übrig, mit Verzicht auf einzelne begränzte Gebiete die allgemeine Natur des Triebes weiter zu untersuchen, ob wir in dieser selbst nicht wieder eine Spaltung wahrnehmen können.

Der Philosoph bearbeitet die Begriffe, wie der Naturforscher sich den anschaulichen Dingen widmet. Wer nun nicht die Begränzung und Gliederung, welche die Natur selbst giebt, beachtet, kommt dazu, mit willkürlich gemachten Theilen zu wirthschaften, und verfährt vielleicht künstlich, aber nicht künstlerisch, weil er die Gliederung der Natur nicht beachtet. Wer die Apfelsine z. B. mit dem Messer in kreisförmige Schnitte theilt, verfährt willkürlich; denn die Natur hat die Spälten genau angegeben, indem sie einen jeden mit einer zarten Haut von dem andern selber abtrennte. Nur eine solche Theilung ist daher eine natürliche. Ebenso ist es die Aufgabe der Philosophie, in dem intelligiblen Gebiete der Begriffe die Grenzlinien zu erkennen, die von der Vernunft selbst nicht gemacht, sondern nur gefunden werden können.

Sobald wir nun unseren Blick auf die Natur des Triebes an und für sich richten, um den strengen Forderungen der Methode zu genügen, bemerken wir auch schon eine große Spaltung in ihm selbst. Beachten wir zunächst die Leitung, die uns die Sprache giebt. Wir sprechen bei jedem Triebe von einer Richtung, die er nimmt. Jede Richtung aber hat nothwendig in sich die Entfernung von einer entgegengesetzten Richtung; wer nach Süden geht, bewegt sich nothwendig im Gegensatz zu dem, der nach Norden geht und entfernt sich von ihm immer mehr. Wie man deshalb vom Triebe sagt, daß er auf dies oder das gerichtet ist oder dies und das Ziel verfolgt und begehrt: so findet sich auch der Gegensatz sprachlich ausgebildet; denn man sagt, sich von etwas abwenden, etwas fliehen und verabscheuen. Die Vernunft in der Sprache zeigt uns also gleich die Möglichkeit, die allgemeine Natur des Triebes zu spalten und es ergiebt sich beim ersten Blick, daß die Liebe zur positiven und nicht zur negativen Seite gehört, da man diese ja auch durch ein eigenes Wort, nämlich durch Hassen bezeichnet hat.

Der Eintheilungsgrund liegt also in der Gegensätzlichkeit, die nothwendiger Weise jedem Triebe zukommt; denn in dem Triebe ist ja immer als Element ein noch nicht erreichtes Ziel und ein des Erreichens bedürftiges Princip gesetzt, folglich ist eine

Richtung bestimmt und mithin muß der Trieb alles, was seiner Bewegung hinderlich ist oder dem Ziele entgegen arbeitet in demselben Grade verabscheuen, als er das Ziel selbst begehrt. Es sind deshalb nicht zwei Triebe anzunehmen, sondern nur ein einziger. In diesem aber ergiebt sich nothwendig eine Spaltung; denn die Bejahung ist ihrem Wesen nach die Verneinung der Verneinung und das Begehren ist Verabscheuung seines Gegentheils. Die Eintheilung folgt also nicht künstlich aus einem äußerlich herangeführten Gesichtspunkte, sondern aus dem Wesen der Sache selbst.

2. Die Definition der Liebe.

Wir müssen nun die beiden allgemeinen Arten des Triebes genauer bestimmen. Das Ziel, worauf das Begehren gerichtet ist, hat man von jeher als das Gute und seinen Gegensatz als das Uebel oder das Böse bezeichnet. Demgemäß müssen wir die Liebe definiren als den auf das Gute gerichteten Trieb und den Haß als den gegen das Uebel gerichteten Trieb. Beides ist ein und derselbe Trieb; denn wenn es zwei Triebe wären, so müßte jeder ein eigenes Ziel haben. Es würde deshalb, da das Ziel das Gute ist, zwei verschiedene Begriffe vom Guten geben, d. h. ein Gut, welches nicht gut ist, da dem einen Gute die Merkmale fehlen müßten,

die dem andern zukommen und umgekehrt. Daß dies absurd wäre, muß jedem einleuchten und man darf nicht die Ausrede versuchen, daß Tapferkeit doch gut sei und Gerechtigkeit auch, ohne daß die Begriffe von beiden zusammenfielen. Denn diese beiden Tugenden werden grade durch denselben Begriff zusammengefaßt und nur nach der Anwendung auf verschiedene Sphären des Lebens gesondert. Weil das Gute einheitlich bestimmt ist, grade darum erklären wir sowohl Tapferkeit als Gerechtigkeit für gut. Die Annahme von zwei verschiedenen Grundtrieben ist also gegen die Möglichkeit einer wissenschaftlichen Erkenntniß und deshalb ebenso zu verwerfen, wie die Annahme von zwei Göttern oder wie aller Dualismus überhaupt. Mithin muß sich die Erklärung des Hasses zurückführen lassen auf das Wesen der Liebe, und die Liebe, obgleich sie nicht Haß ist, doch den Haß begründen; denn es giebt nur Haß in der Welt, sofern und soweit es Liebe giebt.

Die Definition der Liebe, wonach sie der auf das Gute gerichtete Trieb ist, würde aber ungenügend sein, wenn wir nicht nach den früheren Erörterungen (vergl. S. 95) auch die beiden andern Bestimmungen hinzunähmen. Denn der Trieb geht in Thätigkeiten über, die von Lust begleitet sind, und hat darin seine Natur. Also muß die Liebe auch zweitens, sofern sie in Akt und Gefühl übergeht, als Produc-

tion des Guten und als Genuß des Guten definirt werden. Es muß hier natürlich die nähere Bestimmung sowohl des Guten, als der Production und des Genusses nothwendig fehlen, weil wir sonst schon zu den einzelnen Arten der Liebe gelangten, die wir bei der Division der Liebe erforschen wollen. Da nun aus den Thätigkeiten des Triebes in dritter Linie der Besitz der Eigenschaften herstammt, die wir als lebendige Kraft bezeichneten, so wird die dritte Definition demgemäß lauten, daß Liebe die lebendige Kraft des Guten oder die Quelle alles Glückes sei und zwar sowohl für den Besitzer, als auch wegen der Coordination der Dinge für alle andern. Wie haben also drei Definitionen gefunden, die aber nicht drei verschiedene Triebe oder drei verschiedene Thätigkeiten und Eigenschaften bestimmten, sondern nur den einzigen Trieb, der sich in zugehöriger Thätigkeit entwickelt und die zugehörige lebendige Kraft gewinnt. Die Verschiedenheit der Definition ist daher kein Fehler, sondern durch die Natur der Sache gefordert, da das Wesen des Triebes sich in seiner Verwirklichung offenbart und mit sich identisch bleibt. Die Definitionen begleiten den Trieb in den Stadien seiner Verwirklichung und sind identisch, da ihre Verschiedenheit nicht das Wesen der Sache, sondern nur die Stufen der Erscheinung betreffen.

3. Haß und Liebe.

Wir müssen nun untersuchen, ob die gegensätzliche Natur des Triebes es mit sich bringt, daß die Liebe immer mit Haß verbunden sei oder ob jede Art sich auch isolirt für sich äußern könne. Die Frage ist nicht einfach; denn bald werden wir geneigt sein, uns für die eine, bald für die andere Ansicht zu erklären. Wer z. B. die Ehre liebt, der haßt jeden Schimpf, jede Kränkung der Ehre und die Ursachen davon. Ebenso sagt man, es könne Niemand das Gute lieben, ohne das Böse zu hassen, und wer den Frieden liebt, der müsse die Störenfriede hassen. Allein andererseits wieder sagt man doch auch, daß Jemand seine Braut oder seine Kinder oder seinen Bruder liebe, und da es von Personen natürlich kein Gegentheil giebt, so sieht man sich genöthigt, eine Liebe ohne den entsprechenden Haß anzunehmen. Wegen dieser Schwierigkeit müssen wir tiefer in die Sache eingehen.

Zunächst unterscheiden wir wieder, wie eben angezeigt, bei der Liebe drei Stufen, erstens die Liebe als Kraft oder Trieb, zweitens die augenblickliche Verwirklichung oder den Akt und drittens die erworbene lebendige Kraft oder die Liebe als Gesinnung. Wir müssen nun die Frage auf jeder dieser Stufen wiederholen; denn da wir bei der Liebe allgemein genommen schwankten, ob sie immer mit dem Haß verbunden sei,

so dürfen wir hoffen, bei dieser Theilung der Frage eher ein festes Urtheil zu gewinnen.

Hier wird nun gleich klar, daß bei jedem Akt das Gegentheil ausgeschlossen ist; denn wo wir lieben, da können wir nicht zugleich hassen. Ein und dieselbe Person kann zwar geliebt und gehaßt werden, aber nicht zu gleicher Zeit und nicht in derselben Beziehung. Wo sich Liebe und Haß auf denselben Gegenstand bezieht, da müssen an ihm verschiedene Seiten oder Beziehungen unterschieden und der Haß auf ein von ihm ausgehendes Uebel, die Liebe auf ein in ihm erkanntes Gut zurückgeführt werden. Eine solche Mischung der Gefühle findet sich sehr häufig, wenn man mit niedrigen Graden der Erregung zu thun hat; denn Dinge sowohl als Personen haben immer verschiedene Seiten und dies oder das gefällt uns daran, während anderes uns mißfällt. Bei den höchsten Graden des Gefühls ist aber der Gegensatz ausgeschlossen, weil die Seele dann ganz erfüllt ist von dem einen Gefühl und weil jede andere gegensätzliche Erregung unser Gefühl einschränken, also es nicht zum höchsten Grade kommen lassen würde. — Wir müssen also feststellen, daß bei jedem Akt Liebe und Haß isolirt wirkt, daß die Mischung beider Gefühle nothwendig zwei verschiedene Gegenstände oder Beziehungen voraussetzt und drittens daß die höchsten Grade unfehlbar ihr Gegentheil auslöschen.

Was aber die Potenz oder Anlage betrifft, so ist darin natürlich die Möglichkeit sowohl des Hasses als der Liebe gegeben, aber eben auch nur die Möglichkeit. In der bloßen Möglichkeit hat man aber noch nichts, also weder Liebe noch Haß, und man würde aus dem allgemeinen Begriff des Triebes weder das eine noch das andere erkennen, da erst die Entzweiung die Natur von jedem kenntlich macht und man nur durch Hinblick auf die offenbar gewordenen Akte des Liebens und Hassens wieder rückwärts auf die zu Grunde liegende Potenz und Anlage schließen kann. In der Potenz ist daher zwar beides vereinigt, aber als ein Ungeschiedenes und folglich nicht als das was es ist.

Wir kommen nun zu der dritten Stufe, der Gesinnung, die aus vielen Akten des Liebens und Hassens sich bildet und die wir als lebendige Kraft bezeichnen können. Wenn wir nun zunächst an sich die Möglichkeiten untersuchen, so könnte sehr wohl ein Subject gedacht werden, das bloß Veranlassung zur Liebe gehabt hat, weil ihm keine Negation, kein Uebel entgegengetreten wäre; und umgekehrt ebenso mit dem Haß. Eine solche Seele würde ausschließlich die Gesinnung der Liebe oder die des Hasses haben. Man stellt so ja auch z. B. den Teufel dar als bloß mit der Gesinnung des Hasses erfüllt und Gott als bloß von Liebe beseelt. Nun ist aber mit dem Weltlauf

die ausschließliche Erregung von Liebe nicht vereinbar; denn es läßt sich nicht denken, daß bei dem Zusammenwirken so vieler lebendigen und unlebendigen Wesen nicht auch überall jedem Subject Hinderung und Kampf und Uebel entgegen treten sollte. Also muß *bei jeder Creatur*, in welcher die Gesinnung der Liebe vorhanden ist, a priori angenommen werden, daß sich auch eine lebendige Kraft des Hasses daselbst finde.

Umgekehrt gilt dasselbe; denn da *der Haß nur aus der Liebe zum Guten entspringt* und man die Uebel nicht verabscheuen und vertilgen wollen kann, wenn man nicht das Entgegengesetzte liebt, so kann auch *kein wirkliches Wesen gedacht werden, das bloß mit Haß erfüllt wäre.* Es wäre dies nur unter der einzigen Bedingung möglich, daß der Haß sich nicht gegen das Böse, sondern gegen das Gute selbst richtete; denn in diesem Falle könnte nicht die Liebe zum Guten den Haß hervorbringen, sondern der Haß hätte ein Ziel für sich und also ein besonderes Gut, d. h. es würde eine doppelte Weltordnung geben, nach welcher einmal das Gute geliebt und das Böse gehaßt, andererseits aber das Böse geliebt und das Gute gehaßt würde. Daß dies widersinnig ist, liegt auf der Hand; denn warum sollte dieser Dualismus bloß im Menschen stattfinden? Warum sollte nicht auch einmal das Wasser bergan fließen und die Erde ihre Bewohner fortschleudern, statt sie anzuziehen, und so sich

alles beliebig verkehren? Deshalb ist diese Annahme gegen alle Vernunft, weil sie sich selbst widerspricht und gegen alle Erfahrung, weil auch die Bösen nicht alles Gute hassen, sondern z. B. Speise und Trank lieben, auch für ihr Leben und ihre Genüsse sorgen und also doch die allgemeine Güterordnung anerkennen. Es hat darum diese Meinung von einem principiellen Haß gegen das Gute oder von einem bösen Princip nur dann einen Sinn, wenn man unter Gut und Böse keinen wesentlichen Unterschied macht, sondern sie nur durch ein zufälliges und willkürliches Gebot oder Verbot erklärt, das von einer mächtigen Autorität ausgegangen wäre. In diesem Falle allerdings wäre die menschliche Natur gleichgültig gegen diese Unterschiede und könnte jenachdem das Eine oder das Andere lieben oder hassen, ebenso wie wir etwa das Schwert lieben, das wir zur Vertheidigung brauchen, und dasselbe hassen, wenn es uns verwundet, da es an sich gleichgültig (ἀδιάφορον) ist. Sobald wir aber zu der Einsicht gelangt sind, daß Gut und Böse Unterschiede sind, die ein für alle Mal in der menschlichen Natur liegen und durch die allgemeine Weltordnung feststehen, dann können wir auch nur im Traum glauben, Jemand könne das Böse lieben und das Gute hassen, und wir werden nothwendig annehmen müssen, daß ein solcher sich in der Art täusche, wie etwa Ajax, der seine Schafe erwürgt und die griechischen Heerführer getödtet zu haben

meint, oder wie Othello, der Desdemona umbringt, durch die falschen Worte Jago's getäuscht, oder wie ein Wüstenreisender, den die Fata Morgana verlockt und verdirbt. Mithin ist es gar nicht denkbar, daß ein Mensch oder irgend ein Wesen alles Gute hassen könne, sondern um des einen Guten willen wird er (verleitet und getäuscht oder wegen mangelnder Begabung, Bildung und Erziehung) auch dies oder das andere Gute, das ihm als Uebel erscheint, hassen. Ein Princip, das immer haßt und nichts liebt, ist nicht in dieser Welt.

Hieraus ergiebt sich, daß Liebe und Haß isolirt nicht vorkommen werden, sondern immer zusammen gehören; aber nicht, daß sie eine und dieselbe Gesinnung wären. Es ist sehr wichtig, diese Unterscheidung zu machen, weil man so häufig irriger Weise fordert, daß es dasselbe wäre, das Gute zu lieben und das Böse zu hassen; denn diese beiden Gesinnungen sind so wenig dasselbe, daß sie nicht einmal zu gleicher Zeit mit einiger Stärke im Bewußtsein vorkommen können, sondern wo das eine ist, da flieht das andere. Abgesehen von der Erfahrung, die es jedem Aufmerksamen zeigen muß, sieht man dieses auch a priori durch folgenden Schluß. Denn wir erkannten ja, daß die Liebe als Begehren nothwendig Gefühle auslösen muß, je nachdem sie ihr Ziel erreicht oder daran gehindert wird. Nun ist das

Gefühl der Liebe angenehm, der Haß unangenehm oder geradezu schmerzlich. Es verträgt sich aber Freude und Schmerz nicht, sondern die Freude wird nothwendig eingeschränkt oder vertrieben, je nachdem der Schmerz zunimmt. Folglich können zwar Liebe und Haß zu gleicher Zeit als Gesinnung im Menschen sein, aber als Akt das Bewußtsein ganz beherrschen kann immer nur die eine oder die andere, und wo sie beide zugleich eintreten, schwächen sie sich entweder ab oder erregen einen Zustand der Spannung. Daß sie sich einander abschwächen, will ich durch Goethe exemplificiren, der Gretchen zum Faust sagen läßt: „Der Mensch, den Du da bei Dir hast, ist mir in tiefer innerer Seele verhaßt; es hat mir in meinem Leben, so nichts einen Stoß in's Herz gegeben, als des Menschen widrig Gesicht. — Mir wird's so wohl in Deinem Arm, so frei, so hingegeben warm, und seine Gegenwart schnürt mir das Innere zu. Das übermannt mich so sehr, daß, wo er nur mag zu uns treten, mein' ich sogar, ich liebte Dich nicht mehr.“ Hier also wird die Liebe durch den zugleich eintretenden Haß abgeschwächt und fast ausgelöscht. Es kann aber auch ein Spannungszustand eintreten. Denn wenn die Ursache der Liebe und die Ursache des Hasses immer fortdauern, so wird auch in dem Gemüthe nothwendig immerfort Liebe und Haß aufkommen. Da diese Gefühle nun einander

nicht unterstützen, sondern ihrer gegensätzlichen Natur wegen einander verdrängen, so wird die Seele zum Kampfplatz der beiden Leidenschaften werden, die sich entweder in schnellen Zuckungen einander ablösen oder durch einen rathlosen und thatlosen Spannungszustand lähmen. So z. B. wechselt in Othello die Liebe und der Haß gegen Desdemona und er kann vor der Katastrophe wegen des Kampfes der beiden starken Leidenschaften zuerst nicht handeln, sondern bietet ein trauriges Bild der Zerrissenheit; da aber in einem Augenblick der Haß durch seine falschen Meinungen über Desdemona die Oberhand gewinnt, kommt ihm auch die Kraft zu, zur That überzugehen und er erstickt sein Weib; im nächsten Augenblick ist der Haß aber nun natürlich wieder abgeschwächt und die Liebe gewinnt die Oberhand und damit zugleich tritt Zerknirschung und Haß gegen sich selbst ein als den Feind seiner Liebe, weshalb er sich denn schließlich selbst umbringt, indem die Liebe gänzlich obsiegt. Man sieht aus diesen Beispielen, daß Liebe und Haß sich niemals mischen können zu einem einzigen Gefühl, sondern sich ewig ausschließen, obwohl sie in einem Gemüthe schnell durcheinander gerührt werden können und daher scheinbar zusammen gehen. Sie sind aber durch ihr eigenes Wesen getrennt wie Feuer und Wasser und können wohl mit einander kämpfen in leidenschaftlichen Gemüthern, aber nie Frieden schließen und sich einander dulden.

Darum ist es also falsch zu sagen, daß Haß und Liebe unzertrennlich wären, sondern man muß bekennen, daß die Entwickelung der einen oder der anderen Gesinnung oder beider zugleich von den Umständen abhänge, also accidentell sei und nicht constitutiv im Wesen dieser Zustände des Gemüths selbst liege. Mithin ist es durchaus Thatsache sowohl, als auch dem Wesen dieser Zustände gemäß, daß sie in ungleichem Verhältnisse in der Seele vorkommen und wie es verbitterte und mit vielem Hasse und wenig Liebe erfüllte Naturen giebt, so kommen auch Seelen vor, die lauter Liebe und nur wenig Haß beherbergen. So läßt z. B. der fromme Sophokles die Antigone sagen: „Nicht mitzuhassen, mitzulieben leb' ich nur." Und wie es sogar möglich ist, daß die Liebe immer zunimmt und zuletzt den Haß ganz auslöscht, das müssen wir später bei der ethischen Betrachtung erforschen, denn es läßt sich erweisen, während umgekehrt der Haß nicht in's Unendliche gehen kann, da er seiner Natur nach als bloße Negation immer von der positiven Seite getragen werden muß; denn nur die Liebe hat ein Ziel und es giebt kein anderes in der Welt.

4. Die beiden Gesetze oder Richtungen der Liebe.

Nachdem wir nun das Specifische der Liebe im Gegensatze zum Hasse erkannt haben, könnten wir uns

gleich dazu wenden, die verschiedenen möglichen Arten der Liebe aus der Erfahrung oder durch Speculation aufzusuchen. Allein vorher wird es nöthig sein, das noch zu bestimmen, was der Liebe als solcher in ihrer Allgemeinheit zukommt. Denn da die Liebe, wie wir sahen, unwillkürlich ist und nicht in unserer Hand steht, so ist sie auch Natur und mithin müssen von ihr auch die allgemeinsten Naturgesetze gelten, an die wir uns vor aller Untersuchung der einzelnen Erscheinungen der Liebe erinnern müssen. Die allgemeinsten Naturgesetze beziehen sich aber offenbar darauf, daß die Natur ein einziges Wesen und zugleich in eine Menge von einzelnen selbständigen Punkten zersplittert ist. Dies kann aber nur stattfinden, wenn in jedem Punkte einerseits ein Grund der Selbständigkeit und eine Richtung zur Selbständigkeit gegeben, andererseits aber auch die Nothwendigkeit vertreten ist, sich auf das Andere und das Ganze zu beziehen. Denn sobald etwas sich ganz von allem Anderen loslöste, so gehörte es nicht mehr zu der einen einzigen Natur des Seienden und wäre also Nichts. Mithin muß es zwei Gesetze geben, die dieses Verhältniß ausdrücken, wobei man freilich an keine mathematische Bestimmung denken darf, weil wir nicht bloß quantitative Beziehungen berücksichtigen, sondern auch alle qualitativen Verhältnisse mit umfassen. Der rein mathematische Ausdruck aber müßte sich anschließen an die Beziehungen der

Coordinaten zu der Einheit der Function, da die Coordination oder die wechselseitige Abhängigkeit der Größen von einander wieder von der Einheit einer umfassenden Ordnung abhängt, ohne welche Wachsthum oder Abnahme der Größen zufällig und gesetzlos sein würde. Bei unserer Betrachtung kommt aber die Qualität mehr in Frage als die Quantität, ja die letztere wird hier nur mitinbegriffen, ohne besonders erörtert zu werden.

Demgemäß wollen wir nun für die Liebe zwei Gesetze ableiten, nach denen sie sich bethätigen muß. Denn da die Liebe einerseits nach Entbindung der Kräfte in jedem Wesen strebt, andererseits die Coordination mit allem Anderen zugleich erreicht werden muß, so folgt erstens ein Gesetz, das wir als Dispersion bezeichnen können, und ein zweites, das man vielleicht Attraction des Centrums benennen mag.

a. Dispersion oder Freiheit.

Zuerst ist nämlich klar, daß jedes Wesen durch seine Liebe die Gegenstände sucht, durch welche es selbst innerlich entbunden und seiner eigenen Kräfte froh und dadurch frei wird. Die Liebe geht daher in dieser Richtung durchaus auf uns selbst und ist Selbstsucht, möge sie auf Stillung der Begierden oder auf die idealen Güter gerichtet sein. Die selbstsüchtige Begierde nach Selbsterhaltung treibt daher in den Kampf um's Dasein und wie der Hungernde nicht satt

wird dadurch, daß ein anderer ißt, so wird auch das Streben nach Ehre Andere ausschließen wollen von dem gleichen Vorzuge und selbst die Richtung auf Erkenntniß und Tugend hat davon einen Zug abbekommen, indem man zunächst selber wissen will, und das Wissen doch auch nicht anders als in sich selbst haben kann; denn es ist unsere eigene Thätigkeit und Tüchtigkeit. Zudem liegt auch von Natur ein großer Reiz darin, allein das Gefäß einer Kenntniß oder einer Neuigkeit zu sein oder die Quelle einer neuen Wahrheit als Entdecker. Durch diese Richtung werden auch alle Tugenden verfälscht und, wie Augustinus mit Recht sagt, zu glänzenden Lastern, indem mit der Anwesenheit der Tugenden in uns nothwendig zugleich ein Selbstgenuß entsteht und diese eigene Herrlichkeit nach dem Naturgesetz zugleich mit dem Ziele der Thätigkeit selbst gesucht wird. All dieses bringt deshalb eine Auseinandersprengung der Menschen hervor, indem jeder sich in seinem Wesen behaupten und füllen und entwickeln will und sich dadurch von den andern trennt und in jeder Weise friedlich oder feindlich abscheidet und loslöst.

Da wir die Grundlage hierfür als eine metaphysische erkannt haben, so folgt, daß dies nicht bloß in den Seelen der Menschen vorkommen kann, sondern auch eine Eigenthümlichkeit der ganzen Natur in stufenmäßiger Verschiedenheit sein muß und allen Wesen überhaupt anhängt. Wir sehen daher, daß jedes Wesen

dem andern undurchdringlich erscheint und seinen eigenen Raum behauptet, daß es die eingeschlagene Richtung unbekümmert fortzusetzen sucht und jedesmal in dem Zustande beharrt, in dem es sich gerade befindet, und nur der Nöthigung weicht, daß es auch, wenn es Verbindungen eingeht, seine Natur und Tendenzen geltend macht und im Pflanzen- und Thierleben rücksichtslos und selbstsüchtig sich selbst auf Kosten der übrigen Wesen zu erhalten und zu nähren und zu herrschen sucht. Wenn dies nun auch sich bloß auf die zusammengesetzten Phänomene zu beziehen scheint, so könnte es ja doch von diesen nicht gelten, wenn die darin wirkenden Elementarprincipien nicht den Ton angäben und das Benehmen der sichtbaren, belebten und unbelebten Massen bestimmten. Es ist daher hier nebensächlich, ob wir den Raum für objectiv oder subjectiv erklären; denn es handelt sich nicht um die Bestimmung der Erscheinungen, sondern um die letzten wirkenden Kräfte in den Wesen der Natur. Wenn wir daher bloß die Phänomene in's Auge fassen, so könnte es scheinen, als wenn wirklich eine allgemeine Dispersion der Atome resultiren müßte, da sie nur durch Zwang mit andern zusammengehalten werden. Denn sobald man sie in den scheinbar freieren Zustand bringt, wo sie in Gasform erscheinen, zeigen sie auch die Tendenz, sich zu zerstreuen und von einander los zu machen. Auch in dem pflanzlichen und thie-

rischen Organismus sind sie scheinbar nur mit Gewalt festzuhalten, da sie bei der Fäulniß leicht wieder ganz auseinander gehen. Jedenfalls sehen wir, daß jedes elementare Wesen seine Selbständigkeit schlechthin behauptet und weder vernichtet, noch ganz unterdrückt werden kann, sondern immer nur nach seiner Natur wirkt und seinen Raum vertheidigt und seinen Beitrag zum Gewicht und zu der Qualität bei jeder Verbindung der Massen giebt.

Hierin nun liegt die Seite der Natur, die beim Menschen als Persönlichkeit gilt und je nachdem als Selbstsucht getadelt oder als Charakter gelobt wird. Beim Menschen erscheint sie in der uns bekannten höchsten Form und ist ihm bewußt; bei den Thieren aber tritt sie nicht minder hervor, wie wir sehen, in dem unbewußten Kampf um's Dasein und wir haben sie bis in die primitivsten Formen der anorganischen Natur andeutend verfolgt.

b. Attraction des Centrums, Causalität.

Da nun aber aus der oben geführten metaphysischen Deduction klar wurde, daß das Viele zugleich immer Eins ist und sich bis in alle seine innersten Wesensbestimmungen hinein von der Rücksicht auf das Andere nicht losmachen kann, so muß sich auch ein zweites Gesetz geltend machen, wonach sich eins durch das andere bestimmt sieht. Dies Gesetz erscheint daher als die Causalität, als die allgemeine Abhängigkeit aller Dinge von einander,

wodurch sie zusammen eine Einheit, ein lebendiges Ganzes bilden.

Wenn wir dies Gesetz durch die Natur verfolgen, so sehen wir sofort bei den Bewegungserscheinungen, daß der Bewegung in der Tangente, welche der Dispersion entspricht, die Attraction entgegen wirkt, welche die Bewegung in Rücksicht auf andere Körper umbiegt und verändert. Auch die Consistenz der Körper, ihre Adhäsion und ihre chemischen Verbindungen beweisen, daß jedes Elementarprincip in seiner Thätigkeit durch die Thätigkeit der andern gebunden und bestimmt ist trotz aller seiner Selbständigkeit und Eigenartigkeit. Auch in den Erscheinungen des Magnetismus und der Elektricität sehen wir zwar die Pole auseinander treten und sich fliehen, dennoch aber bleiben sie immer in genauer Proportion zu einander und gehen wieder zusammen. Im Organischen tritt das Eigene und die Selbständigkeit in dem Typus hervor, wodurch sich ein Wesen von dem andern trennt und unterscheidet; die Causalität aber und die Coordination mit den Andern in dem Stoffwechsel; denn die typische Eigenthümlichkeit ist genöthigt, sich immerfort mit dem Andern auszugleichen und mit ihm Gemeinschaft zu halten. Da der Organismus immer selbst schon eine Vielheit ist, so zeigt sich auch die Selbständigkeit jedes Elementarprincips in dem Stoffwechsel, sofern kein Princip vollständig an das andere gebunden werden

kann, sondern der Dispersion folgt. d. h. seine Freiheit durchsetzt. Wie aber die Heterogeneität der Gewebe die eigenartige Thätigkeit der Elementarprincipien offenbart, so wird doch keine Dispersion geduldet, sondern alle Thätigkeiten gehen zu der Einheit des Lebens einträglich zusammen.

Im Menschen zeigt sich der Gegensatz beider Gesetze in besonders genannten Trieben, die von jeher bemerkt sind. So unterscheidet man eine Sehnsucht nach der Fremde, einen Wandertrieb (Dispersion) und kennt doch auch das Heimweh und die Lust an der Heimath (Attraction). Man weiß sehr wohl die Individualität zu schätzen und zu vertheidigen und lehnt sich doch von selbst gern an die Sitte, den Familiengeist und die ethischen Gesetze an. Die Menschen treten nach den verschiedenen Geschlechtern auseinander und die Pole von Mann und Weib suchen doch die Einheit in der Ehe. Nach den Neigungen und verschiedenen Begabungen trennen sich die Beschäftigungskreise und socialen Gruppen und leben doch in der Einheit des Staates. Jeder verfolgt sein privates Interesse und vertheidigt doch auch das öffentliche. Indem jeder seine Freiheit sucht, sieht er sich doch zur Association, zu Freundschaft, Corporation oder Cooperation genöthigt. Obgleich der Dichter der Wahrheit gemäß sagt: nitimur in vetitum, fühlt der Mensch sich doch nur befriedigt bei Zustimmung des Gewissens. In

jedem Staat wird sich eine liberale Partei bilden, die der Tangente folgt, und eine conservative, welche der centralen Attraction huldigt. Und so könnte man an unzähligen Erscheinungen empirisch nachweisen, daß beide Gesetze in der That das menschliche Leben und die ganze Natur beherrschen. Mit diesen wenigen Andeutungen mögen wir uns aber wohl befriedigen, da wir die metaphysische Nothwendigkeit dafür schon erkannt haben.

c. Deduction der beiden Gesetze.

Durch die metaphysische Deduction sahen wir, wie der Begriff selbst uns nöthigt, einerseits die Vielheit als Einheit zu bestimmen und andererseits das Eine immer dem Andern entgegenzusetzen und es so in seiner Einheit aufzuheben und nur mit dem Andern zusammen zu setzen. Wenn sich nun daraus ergab, daß in der Natur jedes Einen, d. h. jedes Elementarprincips, ein Trieb zur Dispersion oder Freiheit und Selbständigkeit, und zugleich ein Trieb zur Coordination wegen Attraction eines Centrums angenommen werden mußte und dies durch die Erfahrung belegt werden konnte: so bleibt uns doch die Aufgabe nicht erlassen, diese beiden Gesetze selbst, d. h. diese beiden Triebe wieder auf eine Einheit zurückzuführen. Dies kann dadurch geschehen, daß an jedem von beiden Trieben gezeigt wird, wie er seiner Natur nach von selbst den entgegengesetzten fordern muß und ihn daher in seinem Begriff mit

einschließt. Wir wollen dies zuerst begrifflich, dann empirisch untersuchen.

Gehen wir also von der Selbständigkeit und Dispersion aus, so steht diese der Abhängigkeit entgegen. Allein wie sollte sich die Selbständigkeit real bewähren oder im Begriff gefaßt werden anders als durch Rücksicht auf Abhängigkeiten; denn wenn diese nicht existirten oder nicht gedacht würden, so könnten wir das Unabhängige nicht fassen. Nur durch Entfernung aus dem Netze der Abhängigkeit beweist sich die Selbständigkeit. Sie beweist sich zweitens dadurch, daß Eins ein Anderes von sich abhängig macht, indem es die Lostrennung von Anderem bewirkt. Die Selbständigkeit fordert daher durch ihren Begriff selbst den Begriff und die Wirklichkeit von Causalität.

Umgekehrt zieht aber die Causalität die Forderung der Selbständigkeit nach sich. Denn erstens das Causale selbst muß selbständig sein, es hätte sonst in sich nichts, wonach es ein Anderes bestimmte. Denn wenn es selbst nichts eigenes besäße, so wäre es überhaupt nicht da. Wäre es durch und durch abhängig, so wäre es nur ein Zustand in einem Andern und die Causalität ginge von diesem aus. Dieses also müßte selbständig sein und wenn auch dieses immer wieder nichts eigenes wäre, so geriethen wir in den progressus in infinitum und müßten schön warten mit der Causalität, bis wir auf ein Selbständiges

gestoßen wären, das in sich ist. Causal zu sein und selbständig sein ist also nothwendig verbunden. Aber ebenso setzt die Ursache in der Wirkung eine Selbständigkeit voraus; denn worauf soll man wirken, wenn nichts vorhanden ist. Das Abhängige ist also nothwendig auch selbständig. Und zwar ist es nach der Strenge des Begriffs nicht etwa bloß nebenbei und in einer andern Beziehung selbständig, sondern sofern es abhängig ist und an die Causalität gebunden, sofern ist es zugleich selbständig. Denn die Abhängigkeit kann ja nicht darin bestehen, daß ein Wesen etwas in sich loslöste und dies Stück als Wirkung bei einem Andern deponirte, sondern die Wirkung kann nur die Thätigkeit des Andern selbst sein, da das Seiende sich nicht zersplittern und stückweise ausgeben kann. Also ist die Abhängigkeit eine Reaction, d. h. die Thätigkeit eines selbständigen Princips, welche der Thätigkeit eines andern selbständigen Princips coordinirt ist. — Mithin führt die Selbständigkeit auf die Coordination oder Causalität und diese wieder auf die Selbständigkeit, und so beweist sich begrifflich die Einheit dieses Gesetzes in seiner entgegengesetzten Ausgestaltung.

Daß dem Begriff die Erfahrung entspricht, ist natürlich. Ich will nur Weniges kurz berühren. Nehmen wir zuerst die abstracte mathematische Anschauung und lassen z. B. zwei gerade Linien divergiren. Wer sieht nicht, daß jede bei ihrer Divergenz immer genau von

der andern abhängig ist; denn sobald eine derselben ihre Richtung änderte, würde auch die vorausgesetzte Divergenz verändert, die also bei aller Selbständigkeit in der Richtung der Linien gerade die wechselseitige Beziehung und Abhängigkeit derselben fordert und an den Tag bringt. Nun denke man sich nach der alten griechischen und der modernen Atomistik die Dispersion der Atome, indem der Raum dabei als objectiv vorhanden gesetzt sein soll. Man kann sich diese nicht vorstellen nach der Analogie mit der Dispersion des Lichts von einem Centrum aus. Denn sonst setzte man die centrale Attraction als das primäre voraus und es wäre kein Grund denkbar, weshalb die einstige Kraft der Concentration nachgelassen hätte. Also muß man irgendwie die als überall vorhanden gesetzten selbständigen Seinspunkte sich von einander entfernen lassen. Allein gerade darum müssen sie wegen ihrer Menge und weil der Raum auf drei Dimensionen beschränkt ist, wieder zusammentreffen und Conglomerationen herbeiführen, wie man dies ja auch am Himmel überall sieht an den zusammengeballten Weltkörpern und an den immerfort mit den großen Körpern collidirenden Sternschnuppen und Meteoren. Die größte Freiheit der Bewegung führt daher von selbst in wechselseitige Abhängigkeit. — Im Organischen zeigt der Stoffwechsel die Selbständigkeit der Componenten; diese würden aber gar nicht Componenten sein, wenn sie sich nicht assi-

milirten. Die Assimilation ist die Abhängigkeit. Auch diese darf nicht unbedingt gelten, sonst treten Verhärtung und Versteinerung und dergleichen pathologische Erscheinungen auf, welche den Lebensproceß zerstören, weil sie die nothwendige Freiheit des Stoffwechsels aufheben. Auch hat die Assimilation nach der andern Seite ihre Gränze an der Heterogeneität der Gewebe, wodurch die freie Eigenartigkeit gefordert wird gegenüber den Verwachsungen und andern abnormen Assimilationen.

Gehen wir zu der psychischen und ethischen Sphäre über, so führt das Freiheitsbedürfniß zum Gehorsam, wodurch die eigene Macht wächst, der selbständige Wissenstrieb aber führt zum Lernen und zur Abhängigkeit der Schule, wobei der Trieb seine Rechnung findet. Umgekehrt kann sich z. B. die Gebundenheit in der Ehe nicht beliebig steigern, ohne ihr Wesen aufzuheben; denn die Sclaverei mit Nichtachtung der freien und verschiedenen Individualität hebt den Begriff und das Wesen der Ehe auf. Und wiederum wer seine eigene Vervollkommnung sucht, dient dadurch den Andern, denn die Gerechtigkeit ist als Tugend eine Vollkommenheit des Besitzers und zugleich ein Vortheil für die Andern und ein Band der Gesellschaft. Ohne Beziehung auf Andere ist überhaupt die ethische Ausbildung arm und gering und steigt proportional mit der Abhängigkeit von Andern, deren Interesse wir zu dem

unsrigen machen. Alle Thätigkeit ist an das Leiden gebunden; denn die Causalität fordert die Selbständigkeit der Andern und mithin unsere Abhängigkeit, mögen wir Andern folgen oder sie nöthigen, uns zu folgen. — Die Erfahrung zeigt also überall, wohin wir nur blicken, wie diese beiden Gesetze oder Richtungen des Triebes sich sowohl in ihrem Gegensatz halten, als auch trotzdem einander fordern und fördern und also zu einer einheitlichen Function coordinirt sind.

Die Liebe als Trieb zum Guten, Production und Genuß des Guten, lebendige Kraft zum Guten und Quelle alles Glückes wird daher nothwendig zunächst nur die eigene Thätigkeit und der Selbstgenuß dieser Thätigkeit in dem Liebenden sein. Dadurch wird der ganzen Betrachtungsweise scheinbar der Stempel des subjectiven Idealismus und zugleich des Egoismus aufgedrückt. Es wird sich aber ergeben, daß die Selbständigkeit des Liebenden durch alle seine Thätigkeiten immer in Coordination und Causalität steht mit der übrigen Welt, daß mithin alle andern Wesen auch als selbständig und Selbstzweck gesetzt werden müssen, sofern sie geliebt werden, und daß sich alle wechselseitig auch bedingen und mithin als Mittel dienen. Sofern nun diese zweite Seite in der Liebe betont wird, gewinnt die Auffassung das Gepräge des Realismus mit Beibehaltung des Charakters der Idealität, also das Gepräge des realen Idealismus. Es zeigt sich aber durch

die Ableitung, daß wir diese zweite Seite zur Erklärung der Natur der Liebe und ihrer Arten nicht bedürfen, da die Liebe selbst doch immer nur als Thätigkeit in dem selbständigen Wesen, das sich Selbstzweck ist, ausgelöst wird und die Erscheinungsformen dieses inneren Lebens darum auch alle möglichen Formen der Liebe darbieten müssen. Wir werden daher nur am Schluß der Untersuchung bei der Frage nach den Gegenständen der Liebe auf diese Gesichtspunkte zurückkommen und der Grund, weshalb wir bisher und auch ferner für die wissenschaftliche Ableitung der Arten der Liebe auf die Seite des Realismus verzichten müssen, wird sofort in der folgenden Untersuchung deutlicher zu Tage treten.

Dritter Abschnitt.

Division der Liebe.

1. Der Eintheilungsgrund.

Um das Wesen der Liebe vollständig zu verstehen, müssen wir versuchen, sie in allen ihren Erscheinungsformen zu erblicken und sie also in ihre Arten einzutheilen. Hier ist nun nothwendig die schwierigste Frage, wie man den Eintheilungsgrund finden solle. Aber ehe wir danach suchen, müssen wir vorher erwägen, ob denn überhaupt die Liebe selbst in sich verschieden sei. Ein Dichter z. B. singt: „Lieb' ist nicht wenig, ist nicht viel; denn Lieb' ist ohne Maß und Ziel, Lieb' ist die ewig eine." Daß dies nicht richtig ist, zeigt jede Erfahrung. Wir wissen ja, daß wir den einen mehr lieben als den andern, und wenn Vortheile, Genüsse, Ehren vertheilt werden, so wird immer die am meisten geliebte Person vorgezogen. Die Liebe hat also gewiß

ein Maß und ist mithin viel und wenig. Daß sie aber auch verschiedenartig ist, sieht man aus unzähligen Erfahrungen; ich erinnere zum Beispiel an die Heiraths-anträge mit dem Bescheid, daß sie diesen oder jenen Mann zwar als Freund lieben, aber nicht zum Gatten nehmen möchten. Sie unterscheiden also verschiedene Arten von Liebe. Auch ist die Liebe zu den Eltern verschieden von der zu den Geschwistern und zu Freunden und zu Thieren. Also kann man verzichten auf weitere Beispiele und als allgemein zugestanden annehmen, daß es verschiedene Arten von Liebe giebt, ebenso wie es Vögel und Fische und Bäume von verschiedener Art giebt.

Kritik der Eintheilung nach äußeren Gegenständen.

Betrachten wir nun die gewöhnlichen Eintheilungen, so zeigt sich, daß sie als Eintheilungsgrund immer die Gegenstände, auf die sich die Liebe richtet, nehmen, z. B. Liebe zu sich selbst, Liebe zu andern Menschen, Liebe zu Gott. Die Liebe zu andern Menschen wird wieder eingetheilt in Liebe zum andern Geschlecht, zu Verwandten, zu Fremden, zu Freunden u. s. w. Diese Eintheilung scheint nun sehr klar und natürlich zu sein, weil die Gegenstände deutlich von einander verschieden sind. Allein bei näherer Betrachtung zeigt sich die Unbrauchbarkeit dieses Eintheilungsgrundes; denn wer verbürgt, daß die Liebe selbst, ich meine das zugehörige Gefühl ebenso verschieden ist, wie die Gegenstände. Wir

wissen doch wohl, daß wir Fremde oft mehr und inniger lieben als Verwandte, daß jemand seine Verwandten hassen kann, daß sich zuweilen Vater und Sohn nicht kennen und als Fremde lieben, während sie sich als Verwandte lieben müßten nach der Eintheilung. Ferner ist die Liebe zum andern Geschlecht nach der Eintheilung sehr verschieden von der Liebe innerhalb desselben Geschlechtes; Mädchen untereinander und Knaben untereinander lieben sich anders, als verschiedene Geschlechter. Gleichwohl hat man die Thatsache der lesbischen Liebe und ähnliches bei den Männern; giebt es doch auch Misogyne und umgekehrt auch Frauen, die gar keinen Sinn für das andere Geschlecht haben. Man sieht daraus, daß die Arten der Liebe sehr schlecht bestimmt werden durch die Eintheilung der Gegenstände.

Suchen wir den Grund, weshalb diese Eintheilung nicht gelingen kann! Da die Liebe als Begehren immer einen Gegenstand als Ziel hat, so scheint dieser Gegenstand selbst genossen zu werden oder genußreich zu sein. Wir projiciren unsere Liebe auf ihn und scheiden nicht zwischen ihm und unserem Gefühl. Die Sprache zeigt uns dies deutlich durch die Liebkosungsworte, indem die Geliebten als „mein Herz“, „meine Seele“, „meine Lust und Seligkeit, mein Glück“ u. s. w. angeredet werden, sowohl bei Dichtern als im wirklichen Leben. Ja schon das Participium „ge-

liebt“ deutet an, daß man in dem Geliebten die Liebe gleichsam gegenständlich zu haben glaubt. Diese Projection stammt aus der Geschichte des Bewußtseins, da wir anfänglich, wie die Thiere immerfort, die Gegenstände als unsere eigenen Vorstellungen mit dem zugehörigen Gefühl und Begehren zugleich in unserem Bewußtsein haben, ohne des Ich's für sich bewußt zu werden. Erst mit dem entstehenden Selbstbewußtsein können wir ein Wirkliches außer uns unterscheiden. Indem wir dann beginnen, uns selbst von den vorgestellten Gegenständen zurückzuziehen und sie als fremde von uns zu trennen, so entsteht zuerst eine innere und eine äußere Welt und wir vermögen nicht leicht, die mit den Vorstellungen zugleich erwachsenen und damit verwachsenen Gefühle loszulösen, sondern lassen sie mitziehen und so entsteht diese natürliche und poetische Projection. Natürlich ist sie, weil sie vor der Reflexion nothwendig überall die einzige Form des Bewußtseins ist, poetisch, weil sie uns aus der bloßen Reflexion wieder auf den ursprünglichen Boden des Bewußtseins versetzt, der bei jeder großen Erregung des Gefühls wieder zur Herrschaft kommt; denn alles Distinguiren erlischt sofort vor der Macht der Gefühle und darum spricht man auch nur mit Unrecht von einer Projection, als wenn dies eine besonnene Handlung des Verstandes wäre; im Bewußtsein selbst aber findet diese nicht statt, sondern Object

und Subject als Auffassungsformen schmelzen hinweg in die träumerische und von der Woge des Gefühls getragene Anschauung. So nothwendig, natürlich und poetisch diese Zustände des Bewußtseins aber auch sind, so wenig können sie sich halten vor dem Denken, das unerbittlich Subject und Object scheidet und dem Subject allein das Gefühl der Liebe zuerkennt. Daraus folgt das paradoxe und doch unumstößliche Resultat, daß wir beim Lieben nicht die geliebten Gegenstände, sondern nur uns selbst genießen, d. h. kurz ausgedrückt, Liebe ist wie unsere eigene Thätigkeit so auch Selbstgenuß. Denn da die Liebe unser eigenes Gefühl ist, so können seine äußeren Gegenstände bloß Veranlassungen oder Auslösungsmittel dieser unserer eigenen Thätigkeit sein. Daraus ergiebt sich, daß die Liebe, welche durch ein und denselben Gegenstand in verschiedenen Gemüthern ausgelöst wird, von verschiedener Größe und Art sein muß, weil die Liebe die subjective Leistung ist, und daß ein Gegenstand von dem einen geliebt und von andern gleichgültig betrachtet wird, was nicht möglich wäre, wenn die Liebe nicht dem Subject angehörte. Ebenso können wir indirect schließen, daß wir genau nur so weit lieben, als wir selbst genießbar sind; denn wir genießen uns selbst gemäß unserer Genußfähigkeit. Schon die Speisen lieben wir gleich nicht

mehr, wenn durch einen stärkeren Schnupfen unsere Genußempfindlichkeit aufhört, d. h. wenn wir selbst nicht genießbar sind; die Speisen sind so genießbar wie vorher und werden von Andern gelobt. *Die Genießbarkeit aller geliebten Dinge*, sei es Ehre, Tugend, Wissenschaft, Kunst u. s. w. *liegt also in uns selbst und diese Dinge sind nur Reizmittel.* Je größer daher unser Herz und unsere Kraft ist, desto mehr können wir lieben, und je kleiner das Herz, desto geringer und engherziger ist die Liebe, die Gegenstände mögen so schön und liebenswerth sein, wie sie wollen.

Den Eintheilungsgrund bilden die Thätigkeiten, welche zugleich die Gefühle und Triebe mit bestimmen.

Durch diese Betrachtungen erkennen wir, daß der Eintheilungsgrund der Liebe, statt in den Gegenständen, vielmehr in dem Gefühl selbst gesucht werden müßte. Wie sollen wir aber die Gefühle, diese wogende und unbeständige Wolkenregion, in bestimmte Ordnungen und Gattungen und Arten zerlegen? Schon um sie zu bezeichnen, müssen wir auf die Gegenstände zurückgreifen, auf die sie sich beziehen. Allein die Gegenstände hatten wir ja als Eintheilungsgrund verworfen. So scheint es denn besser, der Definition der Liebe gemäß *die Triebe* selbst auf ihre Eintheilbarkeit anzusehen. Allein der Trieb ist unnennbar und unerkennbar, bis er herauskommt aus seiner dunkeln Geburtsstätte und sich seiner Natur gemäß äußert und

verwirklicht. Denn der Trieb oder das Begehren ist immer der Uebergang zu einer Thätigkeit und jede Thätigkeit ist von einem Gefühl, von Lust, Unlust oder von Indifferenz begleitet. Die Triebe und Gefühle in ihrer specifischen Eigenthümlichkeit sind deshalb gegeben, wenn wir die specifischen Thätigkeiten gefunden haben. Darum müssen wir den Eintheilungsgrund unserer Thätigkeiten suchen, wenn wir die verschiedenen Arten der Liebe finden wollen.

2. Eintheilung der Thätigkeiten.

a. Das Vorstellen. Nun ist unsere Thätigkeit nur möglich unter Coordination der Außenwelt, weil, wie wir oben sahen, nichts isolirt für sich selbständig sein kann, sondern immer ein Anderes voraussetzt. Wollen wir dies Andere das Object nennen und unsere Seite dagegen das Subject. Wenn sich dies so verhält, so ergeben sich daraus drei Arten von Thätigkeiten, und zwar erstens die, bei welcher das Subject ganz in das Object aufgeht. Von dieser müssen wir zunächst sprechen, die beiden andern untersuchen wir später. Diese erste nun ist die vorstellende oder theoretische Thätigkeit und hiebei ist das Object vom Subject nicht zu unterscheiden, weil das Object den Inhalt und die ganze Bestimmtheit des Subjectes selbst ausmacht. Z. B. wenn wir sehen oder hören, so ist der Ton oder die Farbe unser Object, zugleich aber ist dies auch

ein bestimmter Zustand des sehenden oder hörenden Subjects, und wenn wir von der äußeren Erscheinung der Person absehen und die Person nur als sehende oder hörende, kurz als vorstellende unterscheiden wollten, so könnte man die verschiedenen Subjecte nur durch ihre Objecte unterscheiden und es läßt sich das vorstellende Subject nicht abtrennen von dem Object, z. B. von der Farbe, dem Ton und dem Gedachten, weil es sonst auch aufhörte vorzustellen, d. h. zu sehen, zu hören, zu denken. Ebenso ist auch das Object, der Ton, die Farbe, der Begriff nicht von dem Subjecte loszulösen, weil das Object sonst nicht vorgestellt, also nicht Object wäre. Mithin ist sowohl bei der Sinneswahrnehmung, als in der Phantasie und in den Begriffen das Subject, wenn wir bestimmen wollen, was es ist, nur durch sein Object zu bestimmen, und das Object ist davon nicht verschieden, sondern ist nichts anderes als diese ganz bestimmte Thätigkeit oder dieser Zustand des Subjects.

Die Einwendung, daß die realen Gegenstände, die wir uns vorstellen, doch außerhalb des Subjects blieben, verschlägt nichts; denn wir wissen dies wohl, aber zugleich auch, daß diese realen Gegenstände nur durch das Subject als existirend und real gesetzt oder anerkannt werden und daher für jedes Subject überhaupt nur soweit in Betracht kommen, als es sie setzt und in Betracht zieht. Denn das Reale mit allen seinen

Eigenschaften ist für das Subject nur da, sofern und soweit es sie vorstellt, wie z. B. der Himmel und die Hölle nur da ist und nur wirkt auf den, der so etwas sich als real vorstellt. Da hierüber gewöhnlich viel Streit herrscht, wollen wir uns die Sache recht deutlich machen. Sind Thiere in diesem Wassertropfen? Da wir keine sehen, so sagen wir Nein. Sie existiren also für uns nicht, weil sie in unserer Vorstellung nicht gesetzt sind. Jetzt wird das Wasser unter ein Mikroskop geschoben. Sind Thiere in diesem Wassertropfen? Ja, sehr viele und in großer Bewegung. Warum sind sie jetzt da? Weil ich sie wahrnehme und also in meiner Vorstellung habe. Nun ziehen wir das Gläschen mit dem Wasser wieder weg und wiederholen unsere vorige Frage. Freilich, werden wir jetzt sagen, es existiren viele darin, obgleich wir sie nicht sehen. Warum antworten wir aber jetzt anders, wie zuvor? Weil wir jetzt zwar nicht in der Wahrnehmung, aber doch in der Vorstellung diese Existenzen setzen. Die Objecte sind also für uns immer da oder nicht da, jenachdem wir sie vorstellen, und die Existenz der Dinge ist zwar keine Vorstellung, wird aber nur durch die Vorstellung anerkannt und gesetzt und ist also immer nur Object für ein Subject. Was außerhalb der Vorstellung existirte, ist uns nicht nur absolut gleichgültig und null, weil es mit unserer Welt nie auf irgend eine Weise in Berührung tritt, sondern es

kann nicht einmal gedacht werden, weil es sonst ja doch wieder von uns in der Vorstellung gesetzt wäre, was wir eben ausschließen wollten. Also haben wir erst dadurch, daß wir sehen, hören, tasten, riechen oder überhaupt wahrnehmen, oder uns erinnern oder schließen und vermuthen, glauben oder ahnen, kurz nur durch unsere Vorstellung irgend ein existirendes Object. Die Existenz des Objects hat daher nur für unsere Vorstellung einen Sinn und ist immer nur in der Form irgend einer Vorstellung vorhanden, also nur für das Subject.

Diese erste Thätigkeit ist daher Subject-Object, d. h. Indifferenz in Bezug auf die Realität des Subjects und Objects. Daß dies wirklich so ist, sieht man leicht, wenn man die Gedanken in's Auge faßt, bei denen wir einen Unterschied zwischen Subject und Object feststellen und z. B., wie in der Optik, den subjectiven Zustand als Täuschung von dem objectiven Vorgange trennen. Denn auch da, wo wir bei uns oder Andern von einer Sinnestäuschung sprechen, stellen wir das sich täuschende Subject uns vor. Wir sind also wieder als Vorstellende das Subject und sind zugleich unser Object, weil wir sonst die Täuschung ja nicht erkennen könnten, sondern gerade das sich täuschende Subject selbst wären. Das Subject wird also wieder bloßes Object und es ist dabei einerlei, ob wir selbst das sich täuschende Subject sind oder ein anderer. Es

kommt dabei bloß auf den Zusammenhang des von uns vorgestellten Erkenntnißprocesses an und das Subject, welches sich täuschte und über das wir räsonniren, gehört mit in den objectiven Zusammenhang der Dinge. Als das diesen Zusammenhang erkennende Subject gehen wir daher ganz in die Vorstellung des Objects auf, dieses möge sein, was es wolle.

Eine andere Form der Thätigkeit entsteht aber, wenn eine Entgegensetzung von Subject und Object stattfindet, und diese wird deshalb nothwendig doppelt sein, jenachdem das Subject das Object bestimmt oder von dem Object bestimmt wird. Die erste Art heißt Bewegung, die zweite Art Wollen. Diese beiden Arten müssen wir genauer studiren.

b. Das Wollen. Wenn wir etwas begehren oder wollen, so trennen und unterscheiden wir uns von dem Gegenstande. Wir selbst sind das Subject und auf dieses kommt es dabei allein an; denn das Object wird nicht an sich betrachtet, sondern nur in seinem Verhältniß zu uns, und demgemäß sind wir befriedigt und empfinden Lust oder unbefriedigt, unwillig oder von Unlust erfüllt. Der Gegenstand wird nicht von uns bestimmt, sondern er ist schon bestimmt und zwar gerade so, wie er uns nach unserer Entwickelungsstufe erscheint; es handelt sich bloß darum, daß er uns erfülle oder von uns besessen und genossen d. h. gewollt werde, indem wir dadurch

uns in unserer Realität fühlen und genießen. Wir als Subject sind inhaltslos, ehe wir begehren und wollen, das vorgestellte Object macht unseren Inhalt aus und determinirt uns, sobald wir wollen. Darum ist das Object eine Vorstellung, d. h. jenes Subject-Object, das wir als erste Form der Thätigkeit schon kennen lernten, und seine Realität ist ganz gleichgültig, da es bloß auf das Subject ankommt, wiefern dieses durch die Vorstellung afficirt wird und darin seine Realität hat. So kann das Object z. B. ganz erdichtet sein und doch den Willen rühren, wie wenn uns etwa ein Bettler seine Jammergeschichte nur vorlügt, oder wenn wir die realen Verhältnisse nicht richtig auffassen und durch bloße Illusionen gereizt und bestimmt werden, wie dies von dem großen Cervantes in seinem Don Quijote so meisterhaft dargestellt ist. Die Vorstellungen des edlen Ritters haben immer mit der Wirklichkeit wenig oder nichts zu thun und bestimmen doch sein hochherziges Gemüth zum Wollen und gewähren ihm die zugehörigen Gefühle von allen Arten.

Da nun die Vorstellungen den Willen bestimmen, so muß eine große Spaltung in dem ganzen Gebiete des Begehrens eintreten, jenachdem die Vorstellungen und Gedanken wahr und sachgemäß die objective Ordnung der Dinge enthalten, oder bloß je nach dem Standpunkte des Subjects und seiner Gefühle zufällig

und willkürlich sich ordnen. Wir wollen jenes die objective und dieses die perspectivische Ordnung nennen. Wenn der Wille sich dem unpersönlichen Gesetz des Gedankens gemäß bestimmt, so nennen wir ihn moralisch, wenn er aber gemäß der perspectivischen Ansicht sich bloß nach dem zufälligen subjectiven Zustand, der sich in den ausgelösten Lust- und Unlustempfindungen anzeigt, determinirt, so heißt dies Egoismus, da hierbei die objective Ordnung und Gesetzmäßigkeit der Dinge gleichgültig ist und die vorgestellten Objecte sich nur perspectivisch nach der Natur und Entwickelungsstufe des Subjectes verschieben. Wir sehen dies vielleicht deutlicher, wenn wir es an einem Beispiel vor die Augen stellen. Leonidas und seine Spartaner sehen sich von den Persern umringt und erkennen, daß es für Griechenland vortheilhafter ist, wenn sie den Feind möglichst lange zurückhalten und für diese Aufgabe den Tod hinnehmen. Sie wollen nun diesen Zusammenhang der Dinge und sind zufrieden und willig zu sterben. David aber z. B. fühlt nach seiner individuellen Disposition ein Verlangen beim Anblick der Bathseba. Dadurch verschiebt sich in seiner Phantasie perspectivisch das Bild der Dinge nach seinen Wünschen und er will nun dieses perspectivische Bild und wendet seine Macht zur Realisirung desselben an. Der Brief, den Urias überbringt, liefert diesen in den Tod und verschafft dem Könige den ge-

wünschten Genuß. Diese selbstsüchtige Verkehrung des Willens kann darum auch metaphorisch als anarchische Herrschsucht bezeichnet werden, da die Herrschaft der Idee vom Throne gestoßen und die zufällige Empfindung als das eigene Belieben zum leitenden Gesichtspunkte aller Bewegungen des Vorstellens und alles äußeren Wirkens erhoben wird.

Dieser ganze Vorgang erklärt sich einfach, wenn wir auf den Begriff des Willens zurückgehen. Wir trennen zunächst Object (Vorstellung) und Subject. Das Object wird nun in seiner untersten Form als Sinnesempfindung erscheinen. Ihr gegenüber befindet sich jedes Subject zunächst in einem bestimmten individuellen Zustand, der sich durch Lust oder Unlust anzeigt. Diese Gefühle sind die Zeichen für die Akte des Willens oder für den verwirklichten Willen. Obgleich nun diese Zustände vorübergehen, bleiben sie doch als Erinnerungen und zugleich als eine lebendige Kraft in der Seele zurück und es lösen sich immerfort neue Akte des Willens aus, die sich mit jenen doppelt associiren, nämlich theils nach der Ordnung der Vorstellungen, theils nach dem Charakter der Gefühle. — Wenn nun eine solche Vorstellung, begleitet von der Erinnerung des Gefühls wieder vor die Seele tritt (ob dies durch Zustände des Nervensystems erfolge, ist uns hier gleichgültig), so wirkt sie ihrer Kraft gemäß und heißt Begierde,

deren Typus man bei dem täglichen Verlangen nach Speise und Trank erkennen kann und zwar am Deutlichsten bei den Kindern, weil bei diesen die Seelenzustände am wenigsten complicirt sind. Nun kommt natürlich alles darauf an, auf welcher Entwickelungsstufe das Subject steht, d. h. durch welche Objecte der Wille bestimmt wurde, ob bloß durch sinnliche und persönliche oder auch durch die unpersönlichen Thätigkeiten; denn Lust oder Unlust begleiten die Akte des Willens, da sie bei allen Thätigkeiten erfolgen, also bei jeder Erkenntniß und bei jeder Bewegung. Dem entsprechend muß sich in der Seele ein Gütersystem ausbilden; denn wir nennen die Gegenstände, die wir wollen und bei deren Vorstellung wir daher Lust und Befriedigung oder Gefallen empfinden, ein Gut. Da sich nun die einzelnen Vorstellungen verallgemeinern, so werden die Güter classificirt und ganz von selbst systematisirt, ohne daß der Einzelne mit seiner Reflexion an dieser Ordnung arbeitete. Stimmt nun die Ordnung mit derjenigen, welche der unpersönliche Gedanke erkennt, überein, so wird der Wille wie schon oben gesagt, moralisch, sobald aber die höheren Thätigkeiten mit ihren zugehörigen Gefühlen nicht entwickelt sind und also die Begierden und die durch den persönlichen Zustand des Subjects perspectivisch bedingte Lust den Ausschlag giebt, so ist der Wille selbstsüchtig. Die zu starke Erregung der niederen Thätigkeiten und Ge-

fühle pflegt aber schon eine solche Hinderung zu sein, daß eine Weiterentwickelung des Willens schwer möglich wird und man die tieferen Erregungen durch den größeren Sinn der rein aufgefaßten Wahrheit gar nicht mehr erleben kann.

Durch diese Güterordnung bekommt nun der Wille überhaupt erst seinen Inhalt und er unterscheidet sich daher von der vorstellenden und der gleich zu erörternden bewegenden Thätigkeit dadurch, daß er die Vereinigung des Objects mit dem Subject oder die Selbstbestimmung des Subjects ausdrückt. Diese Bejahung oder Verneinung ist bei den Sinnesempfindungen ohne Wahl und Vermittelung; bei der über die Stufe des animalischen Lebens hinausgehenden Thätigkeit aber zeigt sich der Wille als Wählen, indem von mehreren vorgestellten Gütern oder Uebeln eins von dem Subject gewollt, d. h. gewählt wird. Wegen der Verschiedenheit der Objecte und der zugehörigen Gefühle, die man durch bestimmte Ideen ausdrücken kann, bekommt der Wille daher seine sittlichen Prädicate und so umfaßt der Wille die sogenannte sittliche Sphäre. Die Wahl aber erfolgt zuerst immer unbewußt und mit Nothwendigkeit nach der Entwickelungsstufe des Ichs; doch die Frage der Willensfreiheit gehört nicht hierher, sondern erfordert eine eigene Untersuchung.

Da durch einige flache Aristippische Köpfe, welche nicht zu denken verstehen, der Begriff des Willens ganz

verdreht wurde, indem sie ihn direct auf die Lust bezogen, so ist es vielleicht angezeigt, hier in einem kleinen Excurs die Verhältnisse dieser Begriffe zu erörtern. Die Lust kann nicht Princip des Begehrens oder des Willens sein, weil sie sonst außerhalb aller Zusammenhänge des wirklichen Geschehens ohne principium rationis sufficientis als deus ex machina in die Welt hineinfiele. Denn warum empfindet man jetzt Lust und nun Unlust? Nur wer auf den Zusammenhang der Dinge Verzicht geleistet hat, also unwissenschaftlich urtheilt, kann behaupten, das sei nun einmal so, und sich dabei beruhigen zu lehren, daß wir auf diese zufällig aus dem Nichts in die Welt hereingeschneite Lust ohne weiteren Grund unser Begehren richteten, als wenn wir dann nicht ebensogut auch die Unlust als Ziel des Begehrens und Willens nehmen würden, wenn keine in der Natur selbst begründete Nothwendigkeit der Entscheidung vorläge. Nun ist die Lust aber auf's Genaueste abhängig von der Ordnung der Thätigkeiten. Jeder weiß, daß das Sehen als naturgemäße Thätigkeit des Auges angenehm ist, daß aber das Blicken in die Sonne ohne Blendglas schmerzhaft wird. Wenn man den physiologischen Grund dafür eingesehen und diese Einsicht genügend verallgemeinert hat, so kann man a priori wissen, welche Bewegung angenehm und welche unangenehm gefühlt werden muß und man könnte ohne weitere Erfahrung schon schließen, daß jede Ver-

renkung der Glieder, jede Beeinträchtigung des Athmens, jede Zerreißung der Gewebe schmerzhaft sein muß. Wie in der physischen Organisation, so giebt es auch in der höheren Thätigkeit der Seele natürliche Ordnungen und Gesetze, denen gemäß jedesmal Lust und Unlust in allen ihren Verschiedenheiten ausgelöst werden. Wie deshalb jedes Thier nach seiner Organisation an dieser oder jener Nahrung und an dieser oder jener Lebensweise Lust empfindet, so ist auch von den Menschen je nach ihrer Entwickelungsstufe und Natur der eine zu musikalischer, der andere zu wissenschaftlicher oder praktischer Thätigkeit disponirt und hat darum sein Gefallen daran. Und es ist nicht zufällig, wenn ein angeschautes Unrecht eine schmerzliche Entrüstung hervorruft oder wenn eine That der Aufopferung freudige Bewunderung erregt. Wenn man demgemäß einsieht, daß die Lust und Unlust nichts Principielles und nichts Zufälliges sind, so muß man aufhören, sie zum Ziel des Begehrens zu machen. Begehrt werden nur die der Ordnung der Lebensentwickelung jedesmal entsprechenden Thätigkeiten, die jenachdem von einer bestimmten Art und Stufe der Lust begleitet sind. Nun kann man zwar um der Redekürze willen das Begehren als auf Lust gerichtet bezeichnen, sofern man dieses begleitende Moment als Zeichen für die eigentliche Sache anwendet, muß aber eingedenk bleiben, daß durch diese Redefigur die größten Mißverständnisse entstehen, wie

z. B. bei v. Hartmann, diesem modernen Hegesias, dadurch der Sinn für das Verständniß des Lebens und für das Wesen des Willens ganz verloren ging.

c. Die Bewegung. Drittens kann nun auch das Object durch das Subject bestimmt werden und dies nennen wir Bewegung. Hier muß nothwendig umgekehrt das Object als das Leere und Unbestimmte gelten und seinen Inhalt und seine Bestimmtheit erst durch das Subject empfangen. Dabei können vier Verschiedenheiten vorkommen, jenachdem das Object als ideell oder reell gesetzt wird und jenachdem das Subject selbst schon inhaltlich bestimmt oder unbestimmt ist.

1. Ist das Object ideell, so ist die Bewegung, welche vom Subject ausgeht, die sogenannte Phantasie und es werden dadurch Formen der Anschauungen oder Vorstellungen hervorgebracht. Der ganze Vorgang bleibt ideell und die Thätigkeit ist doch keine theoretische, weil wir uns unserer Anstiftung bewußt bleiben, während bei allem Theoretischen das Subject ganz aufgeht in das Object, wie bei allen Begriffen und Anschauungen, bei den Hypothesen der Wissenschaft und bei allem Urtheilen und Schließen; denn wir beziehen zwar sprachlich diese ganze Thätigkeit auf das Subject, indem wir sagen: „ich denke, ich schließe, ich meine", und bringen dadurch den Schein der Willkürlichkeit und Freiheit hervor; in der That aber können wir nicht urtheilen, ohne daß es uns so scheint, und

nicht schließen, ohne daß wir dies oder das wirklich annehmen. Das Subject ist dabei immer null und wirkt nicht mit als ein besonderes Element, sondern wird durch den Inhalt des Gedachten selbst bestimmt, das seinen eigenen Gesetzen folgt. Denn sofern das Subject doch mitwirkt, haben wir eine complicirte Thätigkeit, nämlich zugleich eine moralische, indem wir uns durch einige Vorstellungen bestimmen und andere nicht dulden. Das ist also eine ganz andere Frage.

2. Ist das Object aber reell, so bewirken wir durch das Subject eine Veränderung des Objects und dies ist Bewegung nach Außen hin, wirkliche Handlung. Auf diesen beiden Thätigkeitsarten beruht alle Kunst.

3. Nun kann aber das bestimmende Subject selbst unbestimmt sein und seinen Inhalt erst zugleich mit der Veränderung des Objects in sich entwickeln. Dies nennen wir spielen. Wir mögen deshalb bloß in der Phantasie oder in der Wirklichkeit solche Beweg- ungen ausüben, immer ist die Thätigkeit nur ein Spiel, sofern das Subject selbst noch unbestimmt war und nichts vorher Festgestelltes erreichen will.

4. Ist aber das Subject schon selbst objectiv determinirt, so kann dies entweder in unpersönlichem Vorstellen bestehen, oder in einem Willen, der auf die Realität des Subjects bezogen ist. Im ersteren Fall herrscht in der Seele ein rein objectiver Plan, ein Schema, eine Idee oder Stimmung, und dadurch

wird das Spiel zur Kunst, indem das Subject nach seinem Plane bewegt und auswählt und besonnen ist. Da aber dieser Plan niemals ganz fertig sein kann, weil sonst keine Bewegung mehr nöthig wäre, so ist auch nothwendig immer etwas Spiel in jeder Kunst und umgekehrt ist, sofern das Subject immer durch Lust oder Unlust und alle Formen des Geschmacks bestimmt wird, auch immer in allem Spiel ein Anfang von Kunst enthalten, so daß diese Gebiete sich nicht rein abscheiden lassen.

Im zweiten Falle aber, wenn das persönlich bestimmte Subject die Initiative hat, wird die Bewegung der Vorstellungen und der Dinge dem herrschenden Willen dienen. Es kann daher nicht mehr von freier, unpersönlicher Kunstthätigkeit die Rede sein, sondern die Thätigkeit ist überall gebunden durch den vom Willen gesetzten Zweck. Diese Thätigkeit ist daher die eigentliche Technik, die dienende oder nützliche Kunst, wie z. B. die Baukunst, Redekunst, Heilkunst, und alle Industrie. Hierhin gehört daher auch von dem sittlichen Thun alles sogenannte Praktische, welches außerhalb der bloßen Gesinnung, also außerhalb des Moralischen liegt. Denn die Berathung und Ausführung jeder Handlung ist eine technische Thätigkeit und daher aus dem moralischen Gebiete auszusondern. Nur weil die Handlung natürlich aus dem Willen folgt und mit ihm zusam-

menhängt, darum hat man fehlerhafter Weise bisher die beiden Momente nicht wissenschaftlich auseinander gehalten, da die Erfahrung uns doch überall schon zeigt, daß wir zwar oft etwas wollen, die Berathung des Planes und die Ausführung der Handlung aber Andern anvertrauen. Der König giebt z. B. in dem placet seinen Willen an, die Minister aber und deren executive Organe führen ihn aus. Seit Aristoteles nun steht das Handeln als eine eigene selbständige Thätigkeit der Seele nach Außen hin neben dem künstlerischen Thun und man hat nicht bemerkt, daß der wirklich praktische Mann oder der Handelnde nothwendig ein Künstler ist und daß nur die Absicht, d. h. der die Handlung determinirende Wille, zum moralischen Gebiete gehört. Mit der besten moralischen Gesinnung kann man aber sehr ungeschickt sich berathen und ungeschickt handeln. Freilich haben einige Philosophen schon bemerkt, daß die äußere Erscheinung des Handelnden den ästhetischen Gesichtspunkten unterliege und deshalb eine ästhetische Seite in dem sittlichen Thun unterschieden. Das ist aber nur ein kleines Stück von der ganzen Natur der Sache, die man in's Auge fassen muß; denn die ganze Berathung über die Ausführung eines Willens und die ganze wirkliche Ausführung selbst ist technisch und kann nicht von einem bloß Wohlgesinnten, sondern nur von einem Geschickten wohl vollzogen werden. Die dabei

zu berücksichtigenden Gesetze der Schönheit folgen theils aus der Richtigkeit des künstlerischen Thuns, theils sind sie überhaupt von geringerer Bedeutung.

Zur Kritik der herkömmlichen Eintheilung der Seelenvermögen.

Es herrscht seit lange der Brauch, in der Seele ein Erkenntniß-, Begehrungs- und Gefühlsvermögen zu unterscheiden. Wenn meine Eintheilung hier die Tradition verläßt, so bedarf es wohl noch einer kurzen Rechtfertigung. Das Gefühlsvermögen, das in allen seinen mannigfaltigen Arten schließlich auf Lust und Unlust zurückgeht, kann aber nicht als eine nebengeordnete Art neben die beiden andern Kräfte gestellt werden, weil es erstens keine selbständige Lebenskraft hat, sondern immer von jenen ernährt werden muß, und zweitens, weil es überhaupt nicht neben den andern vorkommt, sondern beiden gemeinschaftlich ist. Bei allem Vorstellen und Denken haben wir zugehörige Gefühle, wie jeder weiß, und ebenso sind die Begehrungen immer von Gefühlen begleitet und durchdrungen, so daß die Psychologen oftmals schwankten, ob sie z. B. die Affekte zu den Gefühlen oder zu den Begehrungen rechnen sollten.

Außerdem ist nun das Bewegungsvermögen dabei ganz vergessen und also die große dritte Sphäre der menschlichen Thätigkeit seltsam übergangen. Der Wille aber bringt bekanntlich keine Kunstwerke hervor, ebensowenig wie die Wissenschaft. Die Seele bewegt den Fuß und das Auge und mit der Hand den Stock und

das Beil nicht durch Erkenntniß und nicht durch den Willen; denn auch wenn beide gegeben sind, folgt doch keine Bewegung, sobald der Nerv versagt oder die Uebung nicht gewonnen ist. Die nach Außen gehende Bewegung ist also eine reale Gemeinschaft der realen Seele mit den realen Elementen des Nervensystems, während sowohl die Erkenntniß als der Wille nur einen innerlichen Thätigkeitszustand ausdrücken. Aber auch die innerliche Bewegung der Vorstellungen, von welcher wir das Bild für die äußeren Vorgänge entlehnen, ist weder Erkenntniß noch Wollen, da dieses Beides ein Stehen des Bewußtseins bezeichnet, während die Bewegungen gerade das Kommen und Gehen der Vorstellungen und ihren Wechsel anzeigen; auch kann diese Bewegung ebensowohl tumultuarisch und ungeordnet sein, wie vom Willen und Denken geleitet. Wir müssen also eine specifische Kraft der Seele und eine eigenthümliche Thätigkeit darin erkennen, weshalb sie auch ebenso wie die beiden andern von zugehöriger Lust und Unlust begleitet wird. Und die Arten dieser Lust sind verschieden von den Arten, welche das Denken und Wollen begleiten. Hiermit ist die traditionelle Psychologie als ungenügend nachgewiesen und der Grund meiner Eintheilung wenigstens angedeutet. Das Gefühl muß alle Thätigkeiten begleiten, weil es die Coordination jeder Einzelfunction zum Zustand und zur Organisation der ganzen Seele ausdrückt.

3. Die Arten der Liebe.

Nachdem wir so das Eintheilungsprincip für die Liebe gefunden haben, ist es jetzt unsere Aufgabe, die Arten der Liebe daraus abzuleiten. Die Liebe als Trieb zum Guten führt nothwendig zu Thätigkeit. Die Thätigkeit setzt Coordination mit der Außenwelt voraus, also ein gewisses Verhältniß von Subject und Object. Dieses Verhältniß kann entweder Identität sein oder Differenz, und die Differenz kann nur darin bestehen, daß entweder das Object von dem Subject oder das Subject von dem Object bestimmt wird. Folglich ist der Umfang aller möglichen Thätigkeiten dadurch begränzt. Demgemäß ist aber auch der ganze Umfang aller nur möglichen Liebe dadurch begränzt, da die Liebe als Kraft immer zur Thätigkeit übergehen muß, wenn sie überhaupt als eine wirklich existirende in Betracht kommen soll. Folglich bilden die Arten der Thätigkeit das im Wesen der Sache begründete Fundament der Eintheilung für die Arten der Liebe.

Man kann dies für die Ueberzeugung noch zugänglicher machen, wenn man sich erinnert, daß jede Thätigkeit natürlich von Lust begleitet ist. Durch die Vielheit der Thätigkeiten entstehen allerdings Collisionen und es kann daher auch Unlust mit einer Thätigkeit

jenachdem (per accidens) verbunden sein. Da dieser Fall aber trotz seiner Häufigkeit nur zufällige Combinationen betrifft und wir hier nur die allgemeinen Verhältnisse in's Auge fassen, so müssen wir davon absehen. Eine von Lust *begleitete Thätigkeit wird aber allgemein als ein Gut* betrachtet und daher begehrt, ebenso wie das Uebel als eine mit Unlust verbundene Hemmung der Thätigkeit verabscheut wird. Nun ist aber *die Liebe das Begehren nach dem Guten*, als nach seinem Ziele. Da nun das Begehrungsvermögen sich in seinen Thätigkeiten offenbart und sein Wesen darstellt, so *müssen folglich die Arten der Thätigkeit* auch *die Arten der Liebe abgeben*, und wir dürfen auf diese Weise sicher sein, daß uns keine Art der Liebe entrinnen könne, sondern daß sie alle durch das Netz des Begriffs eingefangen werden.

In jeder Thätigkeit aber müssen nothwendig drei Stufen vorkommen. Denn dem Ich steht der Gegenstand gegenüber. Möge nun das Ich in ihn aufgehen oder sich durch ihn bestimmen lassen oder ihn seinerseits bestimmen: immer wird die Beziehung zum Gegenstand auf der untersten Stufe der Entwickelung eine bloß *perspectivische* sein, d. h. der zufällig gegebenen Lebenslage des Menschen entsprechen, da er doch nicht sofort das ganze Wesen der Dinge verstehen und beherrschen kann, sondern nur mit diesem oder jenem

Punkte aus dem großen Ganzen in Berührung tritt. Durch tieferes Eindringen in die Natur des Gegenstandes erhebt er sich dann zu der zweiten Stufe, die wir als ideale Thätigkeit bezeichnen können, und auf dieser verschwindet das Ich mit seiner perspectivischen Auffassung in die sachliche und wahr erkannte Ordnung der Dinge. Nun entsteht aber ein Gegensatz zwischen der perspectivisch bedingten und idealen Thätigkeit und auch innerhalb der letzteren müssen wegen der Vielheit in der Natur der Dinge nothwendig wieder Gegensätze auftreten, also wieder eine Art von Perspective zweiter Ordnung, z. B. solche Gegensätze, wie Kirche und Staat, Wissenschaft und Kunst, Gerechtigkeit und Liebe und dergleichen. Deshalb wird das Ich zu einer höchsten Stufe der Thätigkeit getrieben, auf welcher auch diese Gegensätze aufgelöst und die perspectivische und die ideale Thätigkeit in ein Ganzes zusammengenommen werden. Diese Thätigkeit aber ist so hoch, daß wir dadurch mit der Einheit des Alls uns zusammenschließen. Wir müssen sie deshalb als eine göttliche bezeichnen, obgleich wir lieber, wenn es möglich wäre, einen bescheideneren Namen finden möchten, um euphemistisch redend den Verdacht der Anmaßung zu meiden.

Ehe wir nun versuchen, die Liebe genetisch in ihrer Entwickelung zu verfolgen, ihre Arten entstehen zu lassen und ihre höchsten Stufen zu zeigen, wollen wir

vorher jetzt die verschiedenen Arten nebeneinander abzugränzen suchen.

a. Die Liebe zur Erkenntniß.

Daß die Erkenntnißthätigkeit von Lust begleitet ist, muß als Symptom dafür gelten, daß von Natur unser Begehren auf jede Art von Wissen geht. Wir brauchen also bloß die verschiedenen Arten der Erkenntniß zu bestimmen, um damit sofort auch die verschiedenen zugehörigen Arten der darauf gerichteten Liebe zu überblicken. Die einfachste Form dieses Triebes zeigt sich in der Liebe zu Wahrnehmungen aller Art. Jeder will gern etwas sehen und hören uud fühlen u. s. w., kurz irgendwie wahrnehmen. Es kann zwar durch die damit verbundene Arbeit, indem viel Thätigkeiten zusammentreffen und sich coordiniren müssen, auch Ermüdung und Schmerz eintreten und durch bestimmte Grade der Reizung unserer Nerven das Organ geschädigt oder vernichtet werden; von diesen zufälligen Umständen müssen wir aber absehen und nur die normalen Verhältnisse in's Auge fassen, wo es dann jedem einleuchten wird, daß wir lieber irgend etwas wahrnehmen, als im Dunkel und in absoluter Stille und Gefühllosigkeit verharren. Das Wahrnehmen ist die unterste Form des bewußten Lebens und das Leben liebt jedermann unter leidlichen Umständen. Von dieser elementaren Vorstufe gehen wir aber gleich weiter zu der Form der Erkenntniß, welche Verknüpfung mehrerer Wahrnehmungen zu Vorstellungen,

d. h. im Allgemeinen historische oder empirische Erkenntniß ist. Nun ist sichtlich, wie Kinder und Alte immer etwas neues erfahren wollen; in Ermangelung von besserer Beschäftigung ist uns jede Mittheilung, jede Geschichte, jede Beobachtung recht und lieb. Daher kommt es auch, daß die Neugier so allgemein verbreitet ist und nur dadurch eingeschränkt wird, daß wir Besseres vorhaben und nicht mehr irgend Beliebiges erfahren möchten. Jedes Stehenbleiben eines Menschen auf der Straße erregt schon die Aufmerksamkeit und wer nichts besseres zu thun hat, ist begierig zu erfahren, was da vorgehe, und so sammelt sich sofort ein anschwellender Haufen. Aus demselben Triebe nach Erfahrung stammt die überall bei uncivilisirten Völkern sowohl, wie bei civilisirten sich findende Neigung, Geschichten sich erzählen zu lassen. Nicht bloß das Kind bittet „erzähle mir eine Geschichte“, sondern auch die Erwachsenen kommen zusammen, um Neuigkeiten von allen Seiten zu vernehmen ganz abgesehen von den etwa damit verknüpften praktischen oder politischen Interessen. Auch das Theater bietet für diesen Trieb Nahrung, sofern man die noch dazu kommende Seite der Kunst hierfür außer Rechnung zieht, und ebenso die Zeitungen und die beschreibenden und erzählenden Bücher und die Reisen. Daß also ein Trieb für diese Art der erkennenden Thätigkeit und eine zugehörige Liebe zur Erkenntniß angenommen wer=

den müsse, scheint mir bewiesen. Es muß nur noch beobachtet werden, daß die ganze Erkenntniß auf der ersten Stufe perspectivisch ist, indem wir von den Gegenständen immer nur soweit Kenntniß nehmen, als sie uns berühren und sich kund geben. Denn die Erfahrung aller Art beruht immer auf Sinneswahrnehmung und durch die Sinne erhalten wir nur perspectivische Bilder, mögen wir das Auge oder das Ohr oder einen andern Sinn zu Grunde legen. Wir hören z. B. den Donner mit einer Stärke, wie er nach der Entfernung von uns gehört werden muß, und nicht wie er an einer andern oder an jeder Stelle gehört werden könnte. So berichten alle Erzählungen, was von diesem oder jenem bemerkt wurde, also wie ihnen die Ereignisse perspectivisch erschienen. Auch die Verallgemeinerungen, wozu die Erfahrung uns von selbst führt, behalten das Perspectivische und stellen daher nichts streng Allgemeines, kein Gesetz und keinen Begriff fest, weil sie wie die Sprüchwörter und wie die Sprache den Dingen nur so weit nahe treten, als sie uns berühren und beeinflussen.

Die zweite Stufe der Erkenntniß aber ist das eigentliche Wissen, welches in Begriffen besteht und sich von der ersten Art dadurch deutlich absondert, daß es die Dinge und Ereignisse betrachtet, wie sie an und für sich sind oder wie sie nach allen Seiten und von jedem Standpunkt erscheinen müssen,

weil der Grund und die Nothwendigkeit der Sache in's Auge gefaßt wird. Hierbei tritt nun scheinbar eine Trennung von Subject und Object auf, indem ich etwa zuvor Fragen und Meinungen und Hypothesen und Postulate aufstelle und nachher das Object erst auffasse, wie es wirklich ist. Ich setze z. B. in der Geometrie, die schräge Linie sei kürzer als die Senkrechte und erkenne dann erst, daß sie dem rechten Winkel gegenüber liegt und also länger sein muß als die dem spitzen gegenüber liegende. Allein genauer betrachtet zeigt sich, daß hier überall Subject und Object ununterschieden sind; denn so lange ich das Object noch als x setze, ist es auch für mich ein x, und so viel ich davon begreife, so weit ist es auch in mir erst vorhanden. Die allgemeinen Begriffe sind daher immer Subject-Object, da ihr Gegenstand ja nur in dem Erkennenden vorhanden ist; denn die Schönheit und die Wahrheit und jede Idee ist nur in einem Geiste vorhanden, d. h. nur Object für ein Subject und insofern Subject-Object, als davon immer nur so viel objectiv ist, als das Subject erkennt. Es kann also bei der erkennenden Thätigkeit das Subject von dem Object gar nicht getrennt werden, wie schon oben nachgewiesen, weil selbst bei einer solchen Trennung, wie ich eine solche ja eben z. B. ausspreche, doch gleich ein zweites Subject als erkennend gegeben ist, welches diesen Gegensatz als Object hat und damit ununterschieden eins ist.

Daß nun ein Trieb auf diese Art von Erkenntnissen, die wir Begriffe nennen, gerichtet ist in der Menschheit, kann zwar bei niedrig oder wenig civilisirten Völkern nicht leicht gezeigt werden, desto leichter aber bei civilisirten. Und gerade dieser Unterschied bezeugt die höhere Natur dieser Erkenntniß, welche auch eine höhere Entwickelungsstufe der Menschen voraussetzt. In den höher ausgebildeten Menschen aber entsteht überall ein Bedürfniß nach Wissen, welches auf Schulen und Universitäten durch Mittheilung der Wissenschaften befriedigt wird. Welche Freude an dieser Erkenntniß und welche Liebe zur Wissenschaft sich dabei entwickelt, davon können die Schüler wie die Lehrer überall Zeugniß ablegen, und man muß natürlich nicht als Gegenzeugniß die Klagen der schlechten lohndienerischen Lehrer und der faulen und unbegabten Schüler anführen; denn die Liebe kann nie erzwungen werden, wie wir oben sahen, und so versteht es sich von selbst, daß diejenigen, welche durch den Zwang socialer Verhältnisse ungerechtfertigter Weise zu den Beschäftigungen der Freunde der Wissenschaft zugelassen worden sind, ihre natürliche Unfähigkeit dazu bald und deutlich an den Tag legen. Wie das Unkraut unter dem Weizen aufwächst, so werden auch in den Schulen die verschiedenen Naturen durcheinander gemischt, bis sie sich später nach ihren angeborenen Neigungen wieder sondern und zu verschie-

denen Arbeiten bestimmen. Wenn Macaulay aber (in seinem Essay über Baco) glaubt, die Wissenschaften würden von Natur und Rechtswegen nie um ihrer selbst willen gesucht und geliebt, sondern nur als Mittel zur Vermehrung des menschlichen Glückes, indem dadurch bessere Gesundheitszustände, leichtere Ernährung, gesichertere und angenehmere sociale Zustände u. s. w. hergestellt werden könnten: so ist dies eine merkwürdige Täuschung und man hat Recht, auf eine ungenügende Selbsterkenntniß bei ihm zu schließen. Denn wer weiß nicht, daß wir das lieben, was wir gern thun! Wie sollte man nun glauben, Macaulay hätte seine schönen Forschungen bloß als Mittel für das materielle Wohlsein der Engländer unternommen und nicht in der Forschung und Darstellung selbst einen Genuß gefunden! Er mag immerhin, sofern er selbst einen begränzten wissenschaftlichen Sinn hat, diejenigen verurtheilen, die sich scheinbar mit unnützen Dingen abgeben; er würde doch aber wieder von praktischeren Naturen, die einen noch beschränkteren Gesichtskreis haben, seinerseits hören müssen, daß auch seine Untersuchungen zu viel Unnützes enthielten und keine wirklich praktische Verwerthung finden könnten, daß also auch er noch die Geschichte zu sehr um ihrer selbst willen getrieben hätte. Die Freunde der Wissenschaft wissen also wohl, daß sie um ihrer selbst willen geliebt wird; die Feinde und Tadler aber beweisen

eben durch ihren Tadel die große Kraft dieser Liebe und erliegen ihr zum Theil selbst wie z. B. Macaulay. Und wie viele Leser würde dieser verlieren, wenn man ihn nur studiren wollte, um das Wohlsein seiner Mitbürger zu vermehren und nicht, weil die Einsicht und Bildung um ihrer selbst willen geliebt wird. Wenn man aber gar ein Gebot daraus macht, wie Macaulay, und die Wissenschaft nur als Magd des bürgerlichen Wohllebens arbeiten lassen will, so heißt das die Herrin zur Magd machen und es ist gut, an den griechischen Philosophen zu erinnern, der in Gefangenschaft gerathen, auf dem Markte verkauft werden sollte und einem Kauflustigen zurief: Kaufe mich, wenn du einen Herrn nöthig hast!

Nun werden durch die Wissenschaften immer verschiedene Gebiete erforscht, die unter einander entgegengesetzt sind, wie z. B. die der Naturwissenschaft und der Geisteswissenschaft; die Wissenschaften sind deshalb alle von einander verschieden und wer die eine besitzt, braucht darum von einer andern nicht auch etwas zu wissen, wie man z. B. in der Weltgeschichte orientirt sein kann, ohne Anatomie und Mathematik zu verstehen. Ebenso verzweigt ist die Liebe, die sich diesen verschiedenen Wissenschaften zuwendet. Nun muß es aber eine höchste Stufe geben, auf welcher alle diese Gegensätze aufgehoben werden, indem die Einheit des Seienden selbst, wie es sich in die Gegensätze gliedert,

als Gegenstand der Forschung gesucht wird. Die Liebe zu diesem Wissen ist die Philosophie. Diese vereinigt daher alle Gegensätze und gleicht auch das Wissen, welches das Subject von sich selbst hat, mit dem Wissen von dem Object aus. Das Wissen und alles Erkennen bis zu den untersten Stufen ist zwar immer Subject-Object; aber wir unterscheiden doch ein Wissen, dessen Object das Subject ist, von dem Wissen um Gegenstände außer uns, wie wir z. B. von unserem eigenen Zürnen wissen und von dem Zorn eines Andern. In der Philosophie werden alle diese Gegensätze in eine höchste Einheit der Erkenntniß zusammengefaßt, welcher nichts mehr entgegensteht. Wir werden sehen, wie sich auch für die beiden andern Thätigkeitsarten des Menschen, für die sittliche und künstlerische eine höchste Stufe findet, welche dieser höchsten Stufe des Erkennens coordinirt ist und sich damit zu einer Harmonie zusammenschließt. In allen Formen der Erkenntniß aber zeigt sich die Differenz von Subject und Object ausgelöscht, weil das Subject hierbei weder bestimmend ist, noch selbst bestimmt wird, sondern als erkennend seinen ganzen Inhalt und sein Wesen nur in der Erkenntniß selbst hat.

b. Die Liebe zum Guten.

Wir kommen nun an die Formen des Lebens, in denen die Einheit von Subject und Object gelockert wird, und wollen zuerst die Seite betrachten, wo das Subject als das Reale und

zu bestimmende erscheint. Wir bilden uns nämlich gewöhnlich ein, als wenn im sittlichen Gebiete das Subject aktiv und gestaltend auftrete und die objective Welt nach seinem Belieben verändere. Es muß aber untersucht werden, ob diese Auffassung haltbar ist. Nun ist erstens jede äußere Thätigkeit, wodurch wir auf die Dinge einwirken, nicht mehr moralisch, sondern technisch; denn es kommt dabei nur die Geschicklichkeit in Frage und der Erfolg, d. h. Gesichtspunkte, die jenseits des moralischen Gebietes liegen. Also müssen wir jenes Vorurtheil fallen lassen. Ebenso aber ist es zweitens fraglich, ob das Subject rein innerlich seine Vorstellungen beliebig umändern und frei gestalten könne. Denn, um dies zu können, müßte es selbst nothwendiger Weise schon inhaltlich durch Vorstellungen bestimmt sein, weil eine Leitung und Formung nur ausgehen kann von einem schon bestimmten Princip, von festgesetzten Zwecken und inhaltlichen Zielen. Wer nicht weiß, was er will, der kann auch keinen Befehl erlassen und keine Ordnung vorschreiben. Folglich müßte, wenn die gewöhnliche Ansicht über das moralische Gebiet richtig wäre, ein schon inhaltlich bestimmter Wille vorausgesetzt werden. Da nun aber der inhaltlich bestimmte Wille gerade das Moralische ist, so setzt also die gewöhnliche Ansicht mit einer petitio principii das voraus, was sie erklären sollte, nämlich das Moralische. Mit-

hin müssen wir etwas tiefer gehen und fragen, wodurch ein bestimmter Wille überhaupt entstehe, d. h. wir müssen das Subject als unbestimmt setzen und sehen, wie es bestimmt werde. Dadurch ist also unsere Eintheilung dieses Gebietes deducirt.

Wir setzen das Subject als unbestimmt, d. h. nicht als leer und hohl, weil es sonst, da es kein Gefäß ist, auch nicht einmal einen Inhalt aufnehmen könnte, sondern gar nichts wäre. Es muß also als Anlage gedacht werden. Soll diese nun irgend wie bestimmt, d. h. zu einer Thätigkeit veranlaßt werden, so kann dies nur durch eine schon verwirklichte Thätigkeit geschehen. In dem Subject soll aber noch nichts verwirklicht sein; folglich kann die Reizung nur von den äußeren Dingen ausgehen, denen coordinirt eine Thätigkeit des potentiellen Subjects ausgelöst wird. Nun kann aber eine äußere Thätigkeit nicht in das Subject hineinkommen; folglich kann die Reizung nur durch eine Vorstellung des Subjects selbst vermittelt werden und mithin geht alle Bestimmung des Subjects von sinnlichen Vorstellungen aus. Sobald diese Vorstellungen nicht durch ihren Inhalt, sondern durch ihr Verhältniß zu dem Zustande des Subjects Lust oder Unlust hervorrufen, so entsteht demgemäß Begehren oder Verabscheuen in dem Subject, und sofern zugleich an die Veranlassung oder Ursache dieses Affects erinnert wird, Liebe oder Haß zu

dieser vorgestellten Ursache. Auf der untersten Stufe wird diese Liebe nun bloße natürliche Begierde sein, da die Erregung der Lust eben die Angemessenheit der betreffenden Thätigkeit in Bezug auf die körperliche Organisation des Subjects ausdrückt. Wenn aber nach der oben dargelegten Entwickelung der Erkenntnißstufen die Vorstellung sich auf die Welt der Erfahrung ausbreitet und dieser ganze Inhalt nun auf das reelle Subject bezogen wird nach Maßgabe der durch diesen Inhalt und seine Veränderungen bewirkten Stellung zum Subject, die sich durch das Gefühl ausdrückt, so entstehen die verschiedenen Arten der Affecte und Leidenschaften und das ganze Getriebe der Selbstsucht. Auf diesem Standpunkt betrachtet sich das Ich als Mittelpunkt. Da es aber an sich keinen andern als potentiellen Inhalt hat, so läßt es sich durch den Inhalt der ihm aufgegangenen Vorstellungen bestimmen. Es macht unter diesen Vorstellungen aber einen Unterschied, der nicht aus der Natur und dem Inhalte der Vorstellungen selbst, sondern nur perspectivisch aus dem Verhältniß des Objects zu dem Zustande des Subjects zu erklären ist und sich durch die dabei ausgelöste Lust kundgiebt. Danach erscheinen einige der vorgestellten Gegenstände als Güter, andere als Uebel, der Rest als gleichgültig. Diese egoistische, d. h. subjective oder perspectivische Güterlehre ist der Schlüssel für die erste Stufe des

Willens oder der Liebe. Es ist dabei einerlei, ob der Gegenstand eine Person ist, ein Mann oder Kind oder Weib, ob er, wie bei der Pferdepassion und andern Passionen sich auf Pferde, Hunde, Jagd u. s. w. bezieht, oder ob er in bloß ideellen Verhältnissen, wie Ehre, Reichthum, Macht oder in Beschäftigungen besteht; das Wesentliche bleibt immer dasselbe: alle Werthschätzung der vorgestellten Gegenstände, wodurch sie uns als Güter und als liebenswerth erscheinen, geht nur auf ihre Beziehung zu der in dem Ich ausgelösten Thätigkeit zurück, deren Angemessenheit zu dem ganzen subjectiven Zustande sich in der Lust ausdrückt.

Wir kommen jetzt zu der zweiten Stufe des Wollens. Es giebt nämlich in der Seele auch eine Lust, welche durch die rein objective Beurtheilung der vorgestellten Gegenstände erregt wird. Es ist dies jedem bekannt, wenn man sich auch nicht so genaue Rechenschaft darüber zu geben pflegt und dieses Thätigkeitsgebiet von den beiden andern vielleicht nicht ohne Weiteres abzugränzen im Stande ist. Bei der Liebe zu der Erkenntniß aber verschwindet das Subject ganz in der erkennenden Thätigkeit und bei der Kunst ist das Object selbst das Ziel. Hier jedoch müssen wir das Subject als Ziel immer festhalten. Wie sollen wir nun diese Thätigkeit bestimmen? Am Deutlichsten können wir sie, glaube ich, gegen die übrigen abgränzen, wenn wir sie von

der untersten Stufe ab verfolgen. Wir classificirten dort alle Dinge in der Welt als Güter oder Uebel ausschließlich nach der Beziehung zu unserem Ich. Auf dieser zweiten Stufe nun hat das Ich sich schon selbst verallgemeinert, indem es durch Erkenntniß des allgemeinen Zusammenhangs der Dinge sich selbst auch an die Stelle des andern Ichs setzt. Dadurch allein kann die bloß perspectivische und selbstsüchtige Güterlehre auf eine höhere Stufe gehoben werden. Indem wir nun auch die Perspective vom Standpunkt des andern Ichs aus verfolgen, hebt sich die selbstsüchtige Beurtheilung auf und wir schauen die Dinge objectiv an. Dies ist aber keine theoretische oder ästhetische Anschauung, sondern es muß immer die Beziehung auf die Subjecte bleiben, wenn auch die Beziehung auf das eigene Ich verschwunden ist. Dabei entspringen nun die sogenannten ethischen Ideen, nach denen die Dinge als Güter oder Uebel beurtheilt werden, z. B. die Idee der Tugend, des Rechts, der Freiheit, der Vollkommenheit, der Glückseligkeit. Diese Ideen werden nun zum Gegenstand unserer Liebe und insofern unterscheidet sich diese Liebe von der Liebe zur Erkenntniß, welche ausschließlich das Wahre sucht, und von der Liebe zur Kunst, welche das Schöne in productiver Thätigkeit sucht. In der Liebe zum Guten also bleibt das Subject immer von dem Object verschieden, weil das Object

alle ethischen Charaktere erst durch eine Beziehung auf das Subject erhalten kann. In der Kunst bleibt das Subject nur als Bewegungsursache unterschieden und verschwindet aus dem vollzogenen Werke; in der Theorie ist das Subject immer im Object aufgegangen und kann gar nicht abgesondert werden. In der ethischen Sphäre aber muß das Object das Motiv oder die Bewegungsursache sein und sein Ziel in dem sittlichen Gefühl und in der Liebe zur Idee haben. Wenn z. B. Antigone sagt: „ich habe den Staub auf den Leichnam geschüttet", so ist dies ja für die naturwissenschaftliche Vorstellung des Gegenstandes ziemlich gleichgültig, da der Körper doch bald in Verwesung übergehen wird; für das ethische Gefühl liegt aber in den Worten die Ursache zu der tiefsten Bewegung, weil Antigone sich damit ruhig das Todesurtheil spricht und in ihrer Gesinnung über jede denkbare selbstsüchtige Rücksicht erhaben erscheint. Deshalb ist in der ethischen Sphäre das Ziel *im Subject* zu suchen, von dessen Entscheidung die Handlung ausgeht und *in dessen Gesinnung und Gefühl* sie *ihre Vollendung hat.* Die Handlung selbst ist technisches Thun; ihr Anfang und ihr Ende aber ist im Subject die Gesinnung, die Willensentscheidung, die sich im Gefühl ausspricht. Auf der unteren Stufe wird diese Entscheidung durch perspectivische Betrachtung vom Ich aus vollzogen; auf der zweiten aber

steht das Ich davon ab, was unserer Person nachtheilig oder vortheilhaft ist und bestimmt sich nach den ethischen Ideen, welche die Beziehungen der Objecte zu dem allgemein gedachten Ich ausdrücken, also nach einer allgemeinen Güterordnung. Nun stimmt diese Ordnung aber natürlich nicht immer mit der perspectivischen, und es werden sich deshalb von selbst Conflikte des Gefühls herausstellen. Das Moralische ist freilich nicht, wie Kant sich dies vorstellte, auf diesen Conflikt begründet, sondern vollendet sich vielmehr erst durch Aufhebung desselben. So lange das Ich sich noch abwechselnd auf die erste und die zweite Stufe seiner Entwickelung stellt und deshalb bei derselben Entscheidung sowohl Schmerz als Lust empfindet, so lange ist es noch nicht moralisch, auch nicht wenn die zweite Stufe in der sogenannten Selbstbeherrschung siegt. Vielmehr muß das ganze ungetheilte Ich mit sich einstimmig sein und dasselbe Object lieben oder hassen, wenn es auf der zweiten, d. h. der moralischen Stufe stehen soll.

Je mehr der Mensch nun in einer solchen Gesinnung und in rein objectiver Betrachtungsweise lebt, desto mehr erhält er die Fähigkeit, auch die einzelne Wirklichkeit, in welcher er mitzuwirken berufen ist, mit einer solchen Freiheit zu betrachten, als wäre er selbst nur ein Object, wie die übrigen Personen und Verhältnisse. Dadurch gelangt man zur dritten und

höchsten Stufe des Wollens; denn wer sich so zu stellen weiß, der lebt gleichsam zeitlos und unpersönlich, indem er sich selbst aus der Zeit und der persönlichen Sphäre herausnimmt, und er liebt das Gute in der Wahrheit und Freiheit. Da diese Aufhebung des Unterschiedes zwischen einer subjectiven und objectiven Güterbestimmung nur möglich ist, wenn das Ich ganz allein sich bestimmen läßt durch die Idee, so können wir diese Stufe des Willens oder der Liebe die Religion nennen. Die Religion ist daher die höchste Kraft des Willens, die reinste Liebe, die wahre Freiheit, die Vollendung des sittlichen Gefühls, weil sie das Ich mit dem Ganzen, mögen wir dies als Universum oder als Gott auffassen, versöhnt und vereinigt.

Die Liebe als Religion bringt aber noch eine merkwürdige Erscheinung mit sich. Wenn wir nämlich uns durch die vorgestellten Objecte allein bestimmen lassen, so ist es natürlich, daß je nach der Stufe der theoretischen Ausbildung die Gegenstände einen kleineren oder größeren Kreis der Welt umfassen. So lange wir nun dabei stehen bleiben, nur einen Theil des Ganzen zu betrachten, so wird dieser nothwendig durch andere Sphären Schaden oder Vortheil erleiden; wir werden deshalb das ihm Heilsame lieben, das Verderbliche hassen. Sobald sich aber die Betrachtung auf die höchste Stufe hebt und das Ganze umfaßt,

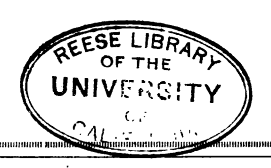
entweder in philosophischer Form oder in der freieren, einem jeden zugänglichen nicht begrifflichen Anschauungsweise, so verschwindet sofort jede einseitige Beziehung, da nichts außerhalb als verderblich oder heilsam mehr sich zeigen kann, sondern Alles in unseren Blick aufgenommen ist. Mithin findet der Haß keinen Platz mehr; denn wir wollen ja nicht das Eine auf Kosten des Andern, sondern das Ganze. Wir müssen daher mit den Worten in dem Evangelium übereinstimmen, in denen die höchste und freieste Stellung des Gemüthes zu Gott ausgesprochen ist: „Vater, Dein Wille geschehe.“ Wir haben hier nicht mit Theologie zu thun und lassen es ganz dahin gestellt, ob ein persönlicher Gott angenommen werden müsse oder nicht, aber die höchste Stufe des Wollens führt nothwendig zur Aufhebung des Hasses und zu der religiösen, dem All bedingungslos hingegebenen Liebe.

c. Die Kunst. Um die Eintheilung der Liebe zu vollenden, müssen wir nun noch auf das dritte Glied des Eintheilungsgrundes hinblicken; denn die Trennung von dem Ich und seinem Gegenstand kann auch derart sein, daß das Ich einen in der Phantasie oder in der Wirklichkeit gegebenen Gegenstand spielend bewegt, oder daß es, wenn eine Idee oder Stimmung in ihm leitend ist, den Gegenstand technisch oder praktisch oder künstlerisch umgestaltet.

Alle diese Thätigkeiten werden nun immer auch

von Lust oder Unlust begleitet sein, weil diese Gefühle die Coordination des Lebensinhalts zu dem lebendigen Ich ausdrücken, und mithin müssen sich auch verschiedene Neigungen oder Formen der Liebe ausbilden. Daß wir nun eine Neigung zum Spielen haben, braucht kaum bewiesen zu werden, da man ja schon einen besonderen Spieltrieb wie Schiller angenommen hat und da ja jedes Kind sofort zufrieden ist, wenn es ungestört spielen kann. Auch die Erwachsenen freuen sich am Spiel, ganz abgesehen von irgend einem Vortheil, der damit etwa noch verknüpft wird, ich erinnere an das Schachspiel, Kegelspiel u. s. w. und an die Phantasiespiele, mögen sie in Wortspielen, Träumereien, Musiciren oder dergleichen bestehen. Nur ist es natürlich, daß bei Erwachsenen das bloße Spiel, bei welchem im Ich noch keine rechte Leitung vorhanden ist, seltener vorkommt, dagegen die zweckmäßige Arbeit oder das kunstmäßige Spiel, wie z. B. in den großen nationalen Festspielen der Griechen, mehr gepflegt wird.

Hierhin gehört nun die Liebe zu den technischen Beschäftigungen, in welchen wir für einen Zweck die wirklichen Dinge umgestalten, sei es mit dem Messer, dem Hobel, dem Hammer, der Nadel oder in irgend einer andern Weise. Liebe zur Pflege der Blumen, der Vögel, Pferde und dergleichen ist bekannt, und die Handarbeiten gelten als Liebhaberei der Frauen. Kurz, jeder hat wohl eine Neigung zu



irgend einer technischen Thätigkeit. Das Bestimmende ist hier zwar der Zweck; aber die Liebe geht doch nicht bloß auf diesen, sondern auch auf die Thätigkeit selbst. Wer z. B. ein Blumenfreund ist, der giebt sich auch mit Neigung der ganzen zugehörigen Beschäftigung hin, und treibt das Umpflanzen, Begießen, Reinigen der Blätter und dergleichen mit Lust und Liebe. Ebenso will, wer zu drechseln liebt, nicht bloß die Resultate, die er ja auch von einem Drechsler kaufen könnte, sondern er will alles selbst erzeugen und hat seine Freude daran.

Zu dieser Form der productiven Thätigkeit gehört nun auch das eigentliche Handeln oder die sittlich praktische Thätigkeit. Soweit diese sittlich ist, soweit freilich kommt sie hier nicht in Betracht; denn hier müssen wir voraussetzen, daß das Ich schon moralisch bestimmt sei und der Wille und die Gesinnung schon feststehe. Aber der Wille verlangt Ausführung, die Ausführung verlangt einen Plan, um Mittel in's Werk zu setzen zur Erreichung der Absicht. Darum muß die Phantasie spielen, uns die verschiedenen Möglichkeiten der Verhältnisse und der Verfahrungsweisen vorzustellen, und wir wählen dann unter der festen Leitung des Willens das Passende aus und setzen alles und jedes zuerst im Gedanken und dann in der Wirklichkeit in solche Ordnung und Beziehung, daß die Absicht sich möglichst vollständig und kräftig nach ihrer

ganzen Beschaffenheit darstellt und verwirklicht. Dies kann sich nun im Privatleben ebenso wie im Staatsleben zeigen und es ist bekannt genug, daß, möge der Wille egoistisch sein oder sittlich, diese praktische Thätigkeit selbst einen Reiz mit sich führt und daß namentlich die Menschen, welche zu herrschen und zu bestimmen und zu organisiren geschickt sind, auch mit großer Neigung und Liebe dieser Beschäftigungen pflegen und sich ganz der Ausführung ihrer größeren privaten oder politischen Aufgaben hingeben.

So bleibt uns nur die eigentliche schöne und freie Kunst übrig. In dieser wirkt das Subject auf die Objecte mit einer Kraft, die es selbst lediglich durch das Object in reiner Anschauung empfangen hat. Es ist einerlei ob wir die Anschauungen ziehen aus dem Gebiete des Sichtbaren und demgemäß malerisch oder bildhauerisch oder architektonisch arbeiten, oder ob wir unsere Stimmung und Anschauung dem Gebiete der Töne und dem persönlichen Leben der Menschen hingeben und musikalisch oder poetisch schaffen: immer ist das Object selbst von dem Ich rein aufgenommen und wirkt nun in frei spielender, schöpferischer Kraft nach den Maßen der Idee und der schönen Stimmung gestaltend auf die Phantasie und die Wirklichkeit. Auch die Neigung und Liebe zu den Künsten braucht nicht bewiesen zu werden, da die Thatsache einem Jeden bekannt ist.

Nachdem wir so die verschiedenen Thätigkeitsarten überblickt haben, wollen wir nun die drei Stufen genau bezeichnen. Die unterste Stufe, welche von dem perspectivischen Charakter ist, muß uns alle diejenigen Thätigkeiten und Handlungen zeigen, die bloß auf das Ich und seinen Zustand bezogen sind. Nun wird man sofort sehen, daß die meisten Handlungen ihr Ziel und das Gesetz der Ausführung nur in dem Interesse der einzelnen Person finden, die in diesen Thätigkeiten entweder einen Entschluß faßt und ausführt oder ihrer subjectiven Stimmung und Neigung genügt. Alle persönlichen Berathungen sind dieser Art, ferner alles Gehen und Stehen, Reden und Kaufen und Verkaufen u. s. w. Ebenso wer malt und musicirt und baut und schnitzt und hobelt, weil ihm dies so gefällt und weil er nach seinen Verhältnissen und persönlichen Mitteln so und nicht anders handeln kann. In der Baukunst sieht man dies deutlich, selbst wenn eine Gemeinde oder eine ganze Stadt bauen läßt, da z. B. die Thürme so häufig nicht vollendet sind und man sich nach der Decke strecken mußte. Die vielen Unregelmäßigkeiten der Privathäuser, die unorganischen Anbauten und schiefen Linien u. dergl. zeugen dafür, daß der perspectivische Gesichtspunkt, d. h. die Rücksicht auf die Person und ihre jeweiligen Bedürfnisse und Mittel maßgebend war. In der sogenannten schönen Kunst wird diese untere Stufe, wenn sie nicht durch äußere

Verhältnisse, sondern durch die innere Beschränktheit des Producirenden gegeben ist, durch den Ausdruck Manier bezeichnet. Diese wird nach unserer Eintheilung sich leicht und scharf definiren lassen; denn sie ist das perspectivische Verfahren in der Kunst, d. h. ein Verfahren nach dem bloß individuellen Geschmack des Künstlers, nach seinem beschränkten Gesichtskreis und seinen individuellen Gewohnheiten, die er immerhin auch auf eine ganze Reihe anderer Künstler übertragen kann, wenn diese sich durch ihn bilden und bestimmen lassen.

Die zweite Stufe ist hiervon deutlich abzugränzen. Auf dieser ist das thätige Subject selbst durch eine Idee bestimmt und die Rücksicht auf das Ich verschwindet. In dem praktischen Gebiete zeigt sich dies darin, daß wir mit Liebe uns den objectiven Interessen hingeben, der Religion, dem Staate, der Erziehung und dergleichen Ideen und alle Berathungen und Handlungen ohne Beziehung auf unseren Vortheil, unseren Ehrgeiz und Leidenschaften betreiben, so daß die Handlungsweise rein sachlich aus der Natur der Aufgabe selbst erklärt werden kann. In der eigentlichen Kunst kann diese Thätigkeit viel freier ausgeübt werden und man nennt eine solche Verfahrungsweise stilvoll. Der Stil in diesem Sinne ist zu definiren als das Verfahren nach dem Gesetze, welches in der Natur des Gegenstandes selbst liegt. Dabei wird vorausgesetzt,

daß die Kunstgattungen nicht willkürlich und bloß conventionell und historisch-zufällig seien, sondern in der Natur der Dinge ein ebenso festes und unabänderliches Gesetz haben, wie die von Menschen unabhängigen Naturerscheinungen. Es ist erhebend zu sehen, wie unsere beiden großen Dichter sich in ihrem Briefwechsel bemühen, sich über diese Gesetze und darum über den Stil klar zu werden und wie sie in ihren künstlerischen Arbeiten demgemäß handeln, sich beurtheilen und verbessern. Wir können dies eine hohe Liebe nennen, die so rein von der Idee ausgeht und schafft.

Aber auch auf dieser zweiten Stufe finden sich doch die Gegensätze wieder; denn die Ideen, nach denen man schafft, sind verschieden und entgegengesetzt, wie z. B. das Tragische und das Komische. Die Liebe aber wird nothwendig, wenn sie allein der Sache folgt, sowohl das Eine als das Andere umfassen. Die höchste Stufe der Anschauung und Ausgestaltung muß deshalb auf das Ganze gehen und zeigt sich dadurch, daß alle Gegensätze und Einseitigkeiten verschwinden. Diese höchste Kunstanschauung wird das Universum selbst als das größte Kunstwerk betrachten und es mit Liebe umfassen und darzustellen suchen, soweit dies in der Phantasie und durch die Darstellungsmittel möglich ist. Die dabei zu Grunde liegende Stimmung ist aber weder pathetisch und sentimental, noch komisch oder naiv, sondern der Humor; denn nur der Humor ver-

einigt Alles und verträgt Alles, wie die universelle religiöse Liebe. Der Humor ist die höchste Stufe der Kunst; er muß aber recht verstanden werden; denn sobald man ihm noch etwas anderes, etwa den Ernst, entgegensetzt, ist er eine untergeordnete Stufe; wenn er aber Alles umfaßt und nur Einseitigkeiten gegenüber steht, dann ist er das Gegenbild der Religion und der Philosophie und die höchste Kunstform. Sollte jemand nicht geneigt sein, diese höchste Stufe Humor zu nennen, so steht nichts im Wege, einen andern Namen dafür aufzubringen. Es kommt nicht darauf an, wie man das Kind tauft, wenn es nur lebt und gedeiht, und schwerlich wird irgend ein Name sich allgemeiner Gunst erfreuen können.

4. Genesis der Arten.

Wir haben jetzt die Arten der Liebe eingetheilt und ihre Besonderheiten unterschieden nach den drei Thätigkeitsgruppen und den drei Stufen ihrer Ausbildung. Es bleibt uns übrig, ihre Coordination zu überblicken, d. h. zu sehen, wie sie sich mit einander in einer bestimmten Ordnung entwickeln müssen.

Als erste Regel muß nun gelten, daß die höheren Stufen sich nur entwickeln können, nachdem die niederen durchlaufen sind. Mithin können sich die niederen ohne die höheren finden, die höheren niemals ohne die niederen. Darum kann die höchste Stufe erreicht sein

und dennoch oftmals der Mensch wieder nach einem Motiv der niederen Stufe handeln, was niemand wundern sollte, der die Ordnung des Lebens eingesehen hat. Die untere Stufe haben wir mit den Thieren gemeinsam, welche auf der Stufenleiter des Lebens unsere nächsten Verwandten nach unten zu sind.

[Erste Stufe.] Wir müssen nun drei Stufen unterscheiden, wie sich schon aus der Betrachtung der einzelnen drei Gebiete der Liebe gezeigt hat. Auf der untersten Stufe des Lebens haben Menschen und Thiere bloß Wahrnehmungen und da diese angenehm oder unangenehm sind, so schließen sich daran die natürlichen Begierden an, indem wir die Dauer oder Wiederkehr der angenehmen Perception verlangen. Zugleich reagiren wir in Bewegungen auf die Wahrnehmungen und haben in dem sogenannten Spieltrieb Lust, unsere Kräfte auf die Dinge wirken zu lassen und diese nach unserem Belieben zu verändern. Diese unterste Stufe des Lebens und Liebens findet sich wie im Menschen, so auch in allen Thieren und selbst die festgewachsene Auster und das Infusionsthierchen zeigt offenkundig diese ersten Regungen des Seelenlebens.

Bei den höher entwickelten Thieren und den Menschen bilden sich nun aus den gleichartigen wiederkehrenden Wahrnehmungen und ihren Zusammenhängen mit Hülfe der Ideenassociation und der mechanischen Reproduction die Vorstellungen aus und eine Art

von Erfahrung, die mit der Neigung, etwas zu erleben oder mit Neugier natürlich verknüpft ist. Da durch Wiederholung angenehmer Erregungen zugleich eine Verstärkung der Begierde erfolgt und nach gewonnener Erfahrung auch der Eintritt einer Lust oder Unlust im Voraus erwartet werden kann, so müssen sich wegen Furcht und Hoffnung Spannungszustände und Affekte einfinden und demgemäß die Leidenschaften auftreten. Innerhalb dieses Gebietes ist daher die Selbstsucht allein maßgebend. Vermöge dieser Motive und der ausgebildeten Erfahrungen können nun auch drittens die Bewegungen nach außen hin einsichtiger, complicirter und berechneter werden. Es zeigen sich daher jetzt die technischen Beschäftigungen, worin wir unsere Ziele arbeitend erreichen, und die Geschicklichkeit in Handlungen und im Umgange, wodurch ein Jeder seinen Willen klug und erfahren zu vermitteln weiß.

Zweite Stufe. Soweit geht nun der Mensch mit dem Thiere noch zusammen; denn auch die Thiere zeigen alle diese seelischen Thätigkeiten, Zustände und Kräfte, wenn auch in geringeren Graden der Vollkommenheit. Es kommt nun aber durch die Wirksamkeit der Vernunft, die in unbewußter Weise auch schon die Erfahrungen leitete, eine neue Stufe in's Leben, weil die Vernunft allmälig anfängt, sich über ihre eigene Wirksamkeit zu besinnen und bewußt zu werden. Wir

nennen dies die Stufe des **Begriffs**; denn sobald Begriffe auftreten, wendet sich der Forschungstrieb und die Wahrheitsliebe dem **Wissen** zu und erzeugt Wissenschaften. Diesem höheren Zustande des Gemüthes entspricht auch auf dem sittlichen Gebiete eine Besinnung über die wahren Bestimmungsgründe des Willens, der sich nicht mehr von den Affecten zu einer bloß subjectiven und perspectivisch-egoistischen Güterabschätzung hinreißen läßt, sondern sich durch die in der Natur der Objecte selbst liegenden Zwecke bestimmt. So entsteht die sittliche **Gesinnung** und **Tugend**. Immerhin mag schon früher durch das Ineinanderwirken der gesellschaftlichen Forderungen sich eine Ordnung des Lebens und dadurch eine Sitte gebildet haben, deren Verletzung durch ein unangenehmes Gefühl ausgelöst wurde, sofern die Erfahrung der Sitte uns als **Gewissen** galt. Ein solches Gewissen ist aber immer local und national und historisch, d. h. es hat die Natur des Perspectivischen an sich, wie dies die erste Stufe mit sich bringt. Das Gewissen, welches in Wahrheit diesen Namen verdient, tritt erst auf, wenn der Mensch sich zu der zweiten Stufe erhoben hat und die objectiven Lebenszwecke mit Bewußtsein erfaßt; das Gewissen dagegen auf der ersten Stufe theilt er mit dem Hunde, der beschämt sich verkriecht, wenn der Herr ihn beim Verbotenen ertappt. Diese zweite Stufe zeigt sich im Gebiete der Bewegung durch die **rationalen Künste**

und zwar sowohl durch die sittlich künstlerische Entfaltung der Tugenden im praktischen und politischen Leben, durch Gesetzgebung, Justiz, Verwaltung und alle Handlungen der Gesinnung, als auch durch die schönen und freien Künste, sofern sie mit Bewußtsein Ziele verfolgen und Kritik an ihren Hervorbringungen ausüben, also nicht bloß einem dunklen Drange gehorchen, sondern sich einer objectiven Norm unterwerfen. Es ist zwar weder für das sittlich-politische Handeln, noch für die schöne Kunst nothwendig, daß Begriffe der Wissenschaft die Leitung der Thätigkeiten übernehmen; jedenfalls aber muß ein Begriff, der noch nicht wissenschaftlich bestimmt, aber als Idee schon wirksam ist, dabei maßgebend sein, was man aus der stilvollen Composition, aus der Richtigkeit des Geschmacks und aus der Empfindlichkeit gegen alle Verletzungen dieser idealen Norm erkennt. Die bedeutenderen Künstler werden sich dann auch durch Umgang mit den Wissenschaften entweder selbst zur Erkenntniß ihrer Normen erheben oder es werden die Pfleger der Wissenschaft dieses ihrerseits thun, indem sie die Kunstwerke nach ihrer Gesetzlichkeit erforschen.

Dritte Stufe. Wir kommen nun zu der höchsten und letzten Stufe des Lebens und der Liebe. Auf dieser werden alle Begriffe in Zusammenhang gebracht und eine höchste Einheit der Erkenntniß gesucht, die selbst voraussetzungslos ist und sich selbst begründet. Dies

ist die Philosophie, welche alle einzelnen Wissenschaften vereinigt und Object und Subject versöhnt und nichts als außerhalb ihres Gebietes liegend anerkennt. Dies ist die höchste Stufe der Wissenschaft und es ist einerlei, ob wir sie für realisirt oder für ein bloßes Ideal halten; denn wir haben hier mit der zugehörigen Liebe zu thun, die schon im Namen der Philosophie als Liebe zur Weisheit anerkannt ist. Sofern nun schon die bloße Forderung einer solchen Erkenntniß aufgestellt wird und die Liebe sich darauf richtet, sofern ist sie schon, wenn auch nur theilweise, als verwirklicht zu betrachten und die höchste Stufe erreicht. In der Sphäre des Wollens zeigt sich dann coordinirt die Hingabe des Ichs an das Universum mit seiner allumfassenden Lebensfülle und Ordnung als Religion. Es erlischt der Haß, da die Gegensätze verschwinden, und die Liebe wird frei dem Gotte hingegeben, in dem die ganze Welt ruht und aus dem als aus der Einheit sie in ihrer Entfaltung begriffen und erfahren wird. In der Sphäre der Kunst aber müssen dementsprechend sich auch die feindlichen Gegensätze ausgleichen; das tragische und komische verschmilzt im Humor als in der höchsten Einheit künstlerischer Auffassung und Thätigkeit, welche der religiösen Stimmung und der philosophischen Auffassung der Welt coordinirt ist.

So haben wir nun in kurzem Ueberblick die ge-

netische Ordnung der Arten der Liebe verfolgt und die bloß systematische Eintheilung durch den Stufengang der sich zusammen entwickelnden Glieder der verschiedenen Sphären ergänzt. Zu der höchsten Stufe gelangen aber nicht viele, sondern die meisten bleiben auf der zweiten stehen, einige kommen kaum ein wenig über die erste; aber alle haben von Natur einen Trieb zur Vollendung des Lebens und es fehlt ihnen nur an der entbindenden und erlösenden Leitung und Entwickelung.

Ueber das Verhältniß der drei Thätigkeiten unter einander.

Es bleibt noch eine Frage zu erörtern übrig, ob wir nicht die drei Gruppen der Thätigkeit und Liebe auf eine einzige zurückführen und aus dieser die andern beiden entwickeln könnten. Man hat dies vielfältig, aber nicht mit Glück versucht; denn jede dieser Thätigkeiten hat etwas eigenes in sich, was in den andern nicht ist. Nun ist aber das Ich ein einiges Wesen und kann nicht in drei selbständige, von einander trennbare Schnitte zerlegt werden. Darum zeigt auch die genauere Betrachtung, daß wir diese drei Thätigkeiten bloß unterscheiden, daß sie aber in der lebendigen Einheit des Ichs durchaus zusammen sind und für gewöhnlich gar nicht als verschiedene zum Bewußtsein kommen. Daß die Unterscheidung aber keine künstlich gemachte ist, hat uns theils die obige Deduction dargelegt, theils zeigt es die Sprache, welche doch schon lange vor aller wis-

senschaftlichen Untersuchung verschiedene Wörter für das Vorstellen und Denken und für das Wollen und Begehren und für das Spielen, Handeln und künstlerische Thun eingeführt und für gültig erklärt hat. Wegen der Einheit des Ichs muß aber jede dieser Thätigkeiten auch mit der andern zusammenwachsen und die eine in der andern vorkommen oder in sie übergehen. Dies wollen wir verfolgen. Das Erkennen ist auch im Wollen, wie wir sahen, da wir ja das Gewollte erkennen; es ist auch im Spiel und in der Kunst, sofern wir was wir dichten und thun auch sehen und erfassen. Die Willensthätigkeit aber geht auch auf das Erkennen und verschwindet zwar in dem Erkennen selbst, bleibt aber insofern doch darin, als wir mit der Erkenntniß zufrieden sind und uns nicht andern Dingen zuwenden. Ebenso verhält es sich mit dem künstlerischen Thun und mit den Handlungen, die dem Willen entsprechen oder widersprechen und daher entweder anerkannt und gewollt oder verworfen werden. Beide Thätigkeiten, das Erkennen und die Bewegung nach Außen hin unterliegen auch immer der Auswahl, indem wir durch unsern Willen uns entweder dieser oder jener Thätigkeit zuwenden und wiederum zwischen allen jedesmal möglichen Thätigkeitsweisen wählen, möge die Wahl eine bewußte sein oder aus der ganzen Natur des Ichs in unbewußtem Drange vollzogen werden. Beide Thätigkeiten,

das Erkennen wie das Handeln und Schaffen, werden also auch als Güter zu betrachten sein und gehören deshalb in das System des Willens, d. h. in die Ethik, aber nicht ihrem eigenen Wesen nach, da der Wille selbst weder Erkenntniß und Kunst hervorbringt noch darin besteht, sondern sie gehören zur Ethik nur nach ihrer Beziehung zum Willen. Es ist also im Ich nichts absolut von einander geschieden, wenn wir auch noch so sehr für jede dieser Thätigkeiten eine besondere Begabung und Ausbildung voraussetzen und verschiedene Werke von denselben erwarten. Denn die erkennende Kraft liefert Wissenschaft, die wollende sittliche Weisheit und Religion, die künstlerische und praktische endlich Kunstwerke und die gesellschaftliche Ordnung. Auch ist der Gelehrte als Gelehrter noch nicht Künstler oder Staatsmann oder sittlich und religiös, und der Fromme wird durch seine Frömmigkeit noch nicht ein Gelehrter u. s. w. Die Trennung der Functionen ist also ebenso nothwendig wie ihre Vereinigung.

Da diese Frage sehr schwierig zu behandeln ist und bei verschiedenen Philosophen auch verschieden beantwortet wird: so wollen wir unsere Auffassung noch einmal genau formuliren. Alle drei Functionen sind wesentlich verschieden und keine kann von der andern geleistet werden; aber erstens alle drei werden von dem einen einzigen und untheilbaren Ich vollzogen und

zweitens sind alle drei auf Triebe und Begehrungen oder Willen zurückzuführen, doch mit dem Unterschied, daß der Wille oder das begehrende Subject bei der Erkenntniß und der Kunst nur überhaupt auf diese Thätigkeiten gerichtet ist und selbst zur eigenthümlichen Leistung derselben und ihrer Vollendung nichts weiter beiträgt, während er in der ethisch-religiösen Thätigkeit ein eigenes Gebiet hat, für welches weder die Gelehrsamkeit noch die praktische und technische Geschicklichkeit maßgebend sind. Es scheint das zuerst wunderlich zu sein, daß die Erkenntniß und Kunst auf einem Triebe oder unbewußten oder auch bewußten Willen beruhen sollen, ohne doch Willensbestimmungen und ethische Functionen zu sein: gleichwohl dürfte man durch Beispiele sich schnell überzeugen von der Thatsächlichkei dieser Unterschiede. Denn z. B. das Kauen und Essen geht von einem Triebe oder Willen aus: gleichwohl sind diese Thätigkeiten keine Willensbestimmungen, sondern organische Bewegungen, die bei Guten und Bösen, Frommen und Gottlosen, mit und ohne Bewußtsein, ja auch wider Willen vollzogen werden können. Ebenso verhält es sich mit dem Denken und mit aller Kunst und praktischer Thätigkeit, die zwar auf ein Wollen zurückgehen, aber auch von dem besten Willen nicht durch das bloße Wollen geleistet werden können. Darum müssen wir die vollzogene Eintheilung aufrecht erhalten und doch die Einheit des Ichs in allen

Functionen fordern und sie alle als Formen der Liebe auffassen.

Man kann das Verhältniß der drei Thätigkeiten der Seele auch nach den dabei maßgebenden Ideen ausdrücken. Darnach müssen wir die Liebe zum Wahren, Guten und Schönen unterscheiden. Das Wahre aber und Schöne ist auch gut. Somit gehen alle Sphären der geistigen Thätigkeit auf das Gute zurück. Das Gute ist aber nicht sofort auch schön und wahr, sondern um schön zu sein, bedarf das Gute noch der Realisirung in der Phantasie oder in der Wirklichkeit, und um wahr genannt zu werden, bedarf es der Auffassung in Begriffen. Das Gute also ist allgemeiner. Diese ganze Untersuchung hier bis zur letzten Evidenz zu bringen, würde über die Gränzen unserer Aufgabe hinausführen. Ich erinnere nur daran, daß diese Untersuchung sehr schwer ist, weil sie die größte Bestimmtheit in den abstractesten Begriffen erfordert, und daß sie sehr wichtig ist, geht daraus hervor, daß sie Jahrhunderte lang von allen Gebildeten mit größtem Eifer gepflogen wurde unter dem Titel „trinitarische Streitigkeiten“. Denn das Schöne als Production der Idee und reales Schaffen wurde als Gott der Vater gedacht, die Wahrheit als Gott der Sohn und als Logos, das Gute als Gott der heilige Geist. Ueber das Verhältniß derselben konnten die Theologen eben so wenig in's Reine kommen, wie die Philosophen

über das Verhältniß der damit correspondirenden philosophischen Disciplinen, der Physik, Logik und Ethik; denn auch weder die Hegel'sche Schule, noch irgend eine andere hat bis heute diese Frage befriedigend gelöst.

Vierter Abschnitt.

Die Gegenstände der Liebe.

Unsere menschliche Erkenntniß ist, wie schon die griechischen Philosophen erkannt haben, durch die Entwickelung des Lebens merkwürdiger Weise zuerst immer mit solchen Dingen vertraut, die am Schwierigsten zu begreifen sind, mit dem Allerverwickeltsten und am wenigsten Einfachen, und dies scheint uns gerade das Bekannteste und Klarste zu sein, weil wir es von Jugend auf vor unserer Anschauung haben und damit in lebendiger Gemeinschaft stehen. So z. B. glaubt jeder zu wissen, was Luft und Wasser und Licht und Musik ist; gleichwohl zeigt uns die Wissenschaft, daß wir dies von selbst gar nicht wissen, und wir erstaunen, wenn wir lernen, daß die uns umgebende scheinbar einfache Luft ein Gemenge aus drei ganz verschiedenen Gasarten mit ganz verschiedenen

Eigenschaften und in verschiedenen Proportionen ist und daß wir kläglich zu Grunde gehen würden, wenn die Mischung zu Gunsten des einen oder des andern Gases ein wenig verändert werden sollte. Ebenso erstaunen wir, wenn wir das Licht auf berechenbare Schwingungen eines unsichtbaren Aethers zurückführen sehen, oder bei der Musik auf die Bedeutung der Zahlen aufmerksam gemacht werden, da wir an die Arithmetik am Allerwenigsten denken, wenn wir uns an dem Wohlklang eines Accordes freuen. So glauben wir auch sehr gut zu wissen, welcher Mensch schön oder häßlich ist; aber kaum einem Traum vergleichbar ist dieses angebliche Wissen, was sich gleich an der plötzlichen Gedankenverwirrung und rathlosen Verlegenheit zeigt, wenn man einen solchen vermeintlich Wissenden auch nur einem kurzen Verhör unterwirft, um von ihm zu lernen, was doch die Schönheit sei.

Darum ist es nun auch begreiflich genug, daß jeder zu wissen glaubt, was die Liebe sei, da jeder ja selbst liebt oder einmal liebte und viele Liebende und Geliebte kennt. Gleichwohl sahen wir, daß wir weit weg von dem Sichtbaren uns entfernen müssen, wenn wir das Wesen der Liebe verstehen wollen. Wie der Chemiker zur Erklärung des Wassers auf zwei Gasarten zurückgeht, so mußten wir zu den Thätigkeiten der Seele und zu den letzten Beziehungen der Wesen zurückgehen und zu den allgemeinsten Gesetzen der

Welt, um die Liebe auf ihren einfachsten Grund zurückzuführen. Diese Principien und Gesetze scheinen uns aber zuerst weniger klar zu sein, obgleich wir sie verstehen, als die unmittelbare Erfahrung der Liebe, obgleich wir diese nicht verstehen und uns daher sehr oft wundern, weshalb doch dieser oder diese jenen oder jene liebe und sich mit dieser oder jener Beschäftigung mit Neigung abgebe. Es fehlt uns deshalb noch eine Vermittlung zwischen den einfachen Gründen, die wir mit der Vernunft erkennen, und den Thatsachen der Wirklichkeit, die unserer Anschauung und Erfahrung zugänglich sind. Diese Vermittlung werden wir nun gewinnen, wenn wir die Gegenstände der Liebe in's Auge fassen und die darin wirkenden verborgenen Elemente aufweisen. Sobald wir nur bei einigen dieser Gegenstände uns in der Analyse versucht haben, werden wir die nöthige Uebung gewinnen, um auch bei allen übrigen uns durch die Gesetze der Liebe wissenschaftlich zu orientiren.

Nehmen wir nun die Gegenstände der Liebe im weitesten Sinne, so können wir in diesem Kreise leicht wieder drei Gruppen sondern. Aus jeder derselben wollen wir Beispiele auswählen und deshalb die Liebe zu gewissen Beschäftigungen, zweitens die Liebe zu leblosen Dingen und drittens die Liebe zu Personen betrachten.

1. Die Liebe zu Beschäftigungen.

Die Beschäftigungen der Menschen zu erklären, ist weit leichter, als die Liebe zu Personen. Denn bei den Beschäftigungen sieht man ja sofort, daß der Gegenstand derselben gewissermaßen nebensächlich ist, da er immerfort wechseln muß, und daß es daher ausschließlich auf das thätige Subject ankommt, welches Lust und Neigung zu dieser Thätigkeit hat. Der Jäger z. B. hat jedesmal anderes Wild zu jagen und es kommt ihm eigentlich gar nicht auf den Gegenstand selbst an, da er nicht, um die Hasen oder die Rebhühner zu verkaufen oder zu verzehren, auf die Jagd geht, wenn er Jagdliebhaber ist und keinen Erwerbszweig daraus macht, sondern er hat seine Lust an der Thätigkeit selbst. Die Liebe zu dieser Beschäftigung beruht also bloß auf den dabei stattfindenden Aufregungen des Gemüths und den dabei auszuübenden Tugenden der Sinne und des Verstandes und des Charakters, die dabei zur Geltung kommen. Aufmerksamkeit, Kaltblütigkeit, Schnelligkeit im Handeln oder Geistesgegenwart, Ausdauer, feine Berechnung, Muth und dergleichen sind die Eigenschaften, die der Jäger besitzen und ausüben muß. Die Jagd löst diese Thätigkeiten aus und wer träge, feig, stumpfsinnig u. s. w. ist, wird kein Vergnügen an der Jagd haben; ebensowenig der, welcher mehr zu andern Thätigkeiten ge-

neigt ist, da immer eine Neigung die andere vermindert oder verdrängt. So ist es nun mit allen Beschäftigungen, mit dem Schlittschuhlaufen, Reiten, Bauen, Malen, Studiren, Organisiren, Herrschen u. s. w.: bei allen ist auch der Gegenstand zuweilen von Bedeutung und kann den Schein erwecken, als wenn die Beschäftigung bloß Mittel zum Zweck wäre; eine aufmerksamere Betrachtung zeigt aber, daß die Liebe doch eigentlich nur auf die Thätigkeit selbst geht und daß die Liebe zum Gegenstand entweder nur als ein Nebenerfolg aus der mit Neigung geübten Thätigkeit herstammt oder eine Complication enthält, wenn nämlich außer der Thätigkeit auch noch der Gegenstand geliebt wird. Die Liebe zu Beschäftigungen läßt sich also leicht analysiren und als ein Gewebe in die Fäden auflösen, die wir als die einzigen Arten der Liebe erkannt haben.

Die Erklärung wird an Deutlichkeit noch viel gewinnen, wenn wir den Gegensatz hinzunehmen; denn der Schatten kann zwar das Licht nicht offenbaren, den Werth desselben aber und seine Stellung im ganzen Gebiete des Auges vorzüglich herausheben. So steht nun der Liebe zu einer Beschäftigung der Haß gegen eine solche gegenüber. Dieser zeigt sich zuerst deutlich darin, daß die Thätigkeit mit Unlust vollzogen wird; daraus folgt zweitens, daß sie nur erzwungen werden kann nnd niemals freiwillig vollzogen wird. In ge-

wissem Sinne allerdings kann sie auch freiwillig ausgeübt werden, insofern man nämlich von der Thätigkeit selbst absieht und bloß den Gegenstand oder das zu vollendende Werk und die begleitenden Umstände in's Auge faßt, die als Lohn für die leidige Arbeit den Willen bestimmen. Wer an einem entfernten Orte eintreffen will, weil ihn dort Angenehmes erwartet, der wird die Arbeit des Marschirens trotz Wind und Wetter und Müdigkeit und Staub und Last ertragen; aber man sieht, wie sehr sich ein solcher Wanderer von dem Lustwandelnden unterscheidet.

Darum zerfallen gleich alle Thätigkeiten der Menschen in zwei große deutlich getrennte Gruppen. Die eine umfaßt die liberalen Beschäftigungen, die aus Neigung betrieben werden und den Thätigen auch während der Arbeit immerfort befriedigen, weil die Ausübung selbst geliebt wird. Die zweite Gruppe umfaßt alle Arbeiten, die entweder durch Zwang erfordert werden, wie die Sclavenarbeiten, die Festungsarbeiten und die sonstigen Sträflingsarbeiten, oder die man durch einen Lohn bewogen übernimmt, wie alle sogenannten Lohnarbeiten. Nun liegt zwar in jeder Arbeit, sofern sie überhaupt eine Aeußerung unserer Kräfte ist, eine gewisse Befriedigung; sofern dadurch aber bessere Thätigkeiten ausgeschlossen werden, muß sie verhaßt sein. Darum sehen wir, daß nur die niedrigsten Arbeiten ganz verhaßt sind; je mehr aber

Betheiligung des Verstandes und der Kunst und der Gesinnung dabei erforderlich ist, um so mehr wird selbst eine erzwungene Arbeit erträglich oder geradezu erfreulich. So sind denn selbst die Fabriksarbeiten und die Handwerksthätigkeiten und die kaufmännischen Beschäftigungen nicht ganz unerfreulich, sondern können, sofern die Arbeitenden nicht dabei einen Trieb zu höherer und freierer Thätigkeit unterdrücken müssen, als eine ziemlich angemessene und nicht bloß durch die Aussicht auf den Lohn erträgliche Thätigkeit betrachtet werden und aus diesem Grunde kann man auch häufig in solchen Arbeitskreisen eine nicht geringe Lebenszufriedenheit antreffen. Der Haß gegen die Thätigkeit stellt sich erst ein, wenn der Trieb auf ein anderes Ziel gerichtet ist und sich darum beschränkt und unterdrückt fühlt. Daß eine solche verhaßte Arbeit nicht gut und schön gelingen wird und für den freien Menschen unangemessen ist, muß in die Augen fallen, da alles Gute sich nur durch die angemessene Thätigkeit unserer Kräfte verwirklichen kann. Deshalb sind das auch z. B. die schlechtesten und unreifsten Pädagogen, welche das Lernen zum Zwange machen wollen und die Arbeiten des Schülers für unerfreuliche halten. Schüler, welche diese Auffassung des Lehrers theilen, haben entweder einen Lohnarbeiter zum Lehrer oder sind selbst von Natur zu Lohnarbeitern bestimmt und bedürften eigentlich keiner höheren Ausbildung, die sie

doch nur in der Weise erreichen, wie der Rabe das Sprechen lernt. Die liberalen Beschäftigungen sind nur für solche Naturen bestimmt, die in sich Lust und Liebe zur Sache haben und in theoretischer, sittlich-praktischer oder künstlerischer Thätigkeit das Ziel ihrer Liebe finden und nicht in irgend welchem außer der Thätigkeit selbst liegenden Lohn oder Erfolg.

2. Die Liebe zu leblosen Dingen.

Auch die Liebe zu leblosen Dingen ist nicht schwer nach den von uns gewonnenen Begriffen zu erklären, obgleich es zunächst scheinen könnte, als müsse sie uns ganz unverständlich bleiben, da wir ja das Wesen der Liebe in die Freude an der eigenen Thätigkeit der Seele setzen. Nun lösen sich aber diese Thätigkeiten nicht von selbst aus, sondern man bedarf sinnenfälliger Gegenstände, welche entweder unmittelbar oder mittelbar unsere Vorstellungen und Gefühle anregen. Hierdurch entsteht nun der falsche Schein, als wenn diese leblosen Dinge selbst geliebt würden, indem der Liebende die Mittel mit dem Zwecke verwechsele. Allein solche Verwechslung ist unmöglich, weil die Liebe als eine wirkliche Thätigkeit auch nur durch wirkliche Ursachen hervorgerufen werden kann und nicht durch etwas, das nicht ist, wie man ja auch mit einer gemalten Flinte nicht schießen kann. Aber, wird man einwenden, viele freuten sich doch schon an einer falschen

Hoffnung, die sich später nicht verwirklichte, sondern oft bittere Pein schuf, wie einer, der falsches Geld geschenkt erhielt, nachher, da er es ausgeben wollte, als Betrüger verhaftet wurde. Diese Einwendung widerlegt aber nichts; denn seine Meinung, beschenkt zu sein, war wirklich vorhanden und darum konnte in ihm Freude und Hoffnung entstehen, da diese nie durch den Gegenstand unmittelbar, sondern nur durch unsere Empfindungen und Vorstellungen ausgelöst werden. Hätte der Mann nicht wirklich geglaubt, einen großen Werth in Besitz bekommen zu haben, so hätte er sich nicht gefreut. Der wirklichen Meinung folgt das Gefühl. Da er nachher eine andere Meinung gewinnt, so folgt ein ganz entgegengesetztes Gefühl. Die Meinungen können deshalb in Bezug auf ihren Gegenstand beliebig wahr oder falsch sein, das ist für das Gefühl nebensächlich; wichtig ist nur, daß man wirklich und wahrhaftig etwas meint oder glaubt. Nur daraus fließen die Gefühle; denn der Zweifel und das Mißtrauen zerstört sofort das Glück.

Ueber diese Fragen wird gewöhnlich sehr ungenau geurtheilt. Man meint z. B., es fände bei dem, der das Geld liebt, eine Verwechslung von Mittel und Zweck statt, und er liebe das Mittel. Dies ist unmöglich, da nur die Vorstellung des Zwecks die Liebe erregen kann. Nun ist allerdings das Geld ein bloßes Mittel zur Erlangung von Genüssen und Befriedigung

von Wünschen. Allein durch den Besitz dieses Mittels entsteht auch die Meinung, daß man die nöthige Macht zu all' diesem und anderem gewonnen hat, und dieses Bewußtsein der Macht und Freiheit ist schon selbst ein Zweck, wenn man auch keinen Gebrauch davon macht. An dieser Machtvorstellung freut sich der Reiche, auch wenn er nichts kauft oder verschenkt, wie an seiner Stärke der Starke, ohne daß er Jemand gerade niederwirft, und an seinem Adel der Edelmann, ohne daß er eben ein Privileg ausübt. Die einzelnen Geldstücke aber werden nicht geliebt von denen, die das Geld lieben, weil jedes beliebige an die Stelle von jedem beliebigen gleichwerthigen treten kann. Die Geldliebenden lieben also gewissermaßen nur das abstracte Geld und es bleibt einerlei, ob es von Metall oder Papier ist, sofern sie nur dadurch die Meinung und wirkliche Ueberzeugung von ihrer Macht gewinnen; denn diese Meinung ist der Grund der Liebe. In dem Habsüchtigen und Geizigen ist die Liebe auch nicht auf das bloße Mittel gerichtet, wie man sich gewöhnlich einbildet, weil dies gegen die Natur der Dinge ist und also nicht stattfinden kann, sondern die Phantasievorstellungen, die mit dem Erwerben und Besitzen verknüpft sind, gewähren diesen armseligen Gemüthern die Gefühle der Sicherheit und Macht und daher eine unaussprechliche Befriedigung. Denn alle Geizigen leben immer zugleich unter dem Druck von Aengstlich-

keit und Sorge, wie umgekehrt sorglose Menschen niemals geizig sind, und die Habsüchtigen fühlen sich bei dem Anblick von fremdem Besitz eingeschränkt und streben nach Erweiterung ihrer Macht, die sie in ihrer Vorstellung genießen. Auch hier ist also nicht das Mittel zum Zweck geworden, sondern der Zweck liegt lediglich in den Zuständen des Gemüths, das auf einer niedrigeren Stufe der Entwickelung stehen geblieben ist. Zwar heißt es mit Recht im Hitopadesa: „Wem die Tage hingehen, ohne daß er wohlthut und genießt, der lebt nicht, wenn er auch athmet, gleich dem Blasebalg des Schmiedes. Wozu hat Jemand Reichthum, der nicht spendet, noch genießt? Was man giebt und was man genießt, das nenne ich den Reichthum des Reichen.“ Aber diese richtige moralische Betrachtung müssen wir hier ganz bei Seite lassen; es ist ja klar, daß die Lebensthätigkeit des Geizigen und Habsüchtigen sehr untergeordneter Art ist; was für die Theorie der Liebe aber von Wichtigkeit ist, das ist der Nachweis, daß auch diese Leute das Leben genießen, nur nach einer Seite, die von denen, welche andere Arten von Lebensgenüssen begehren, unverstanden und unbeachtet bleibt. Denn auch der Geiz und die Habsucht hat als Grundlage eine richtige Empfindung des Guten und ein löbliches Streben, welches wir in den Sparsamen und Erwerbsamen anerkennen, und nur die Einseitigkeit dieses

Strebens und der Ausschluß höherer Triebe und die mangelnde Coordination mit den übrigen Zielen des Lebens ist es, was wir tadeln und als böse bezeichnen. In allem Bösen und Verwerflichen ist aber das wirkliche Gute der letzte und eigentliche Grund des Strebens und der Liebe; denn das Böse stammt aus dem Guten und das Böse ist kein ursprüngliches Ziel und kann keine Liebe und keinen Trieb wecken.

Das Geld ist auch dem Geizigen nur ein Reizmittel zur Auslösung von Gefühlen, in denen er sich selbst genießt, und es ist wohl paradox, aber doch unzweifelhaft richtig, daß wir die Liebe zu einem Buch, einem schönen Gemälde, einer erhabenen Landschaft oder zu einem uns zurückgebliebenen theuren Andenken unter denselben Begriff bringen müssen. Denn ich liebe das Gemälde nicht an sich, sondern nur wegen der Phantasiethätigkeit, die es in mir erregt, das Buch wegen der Gedanken, zu denen es mich reizt, das Andenken wegen der Erinnerungen, die ich dabei habe. Die Leiche eines geliebten Wesens lieben wir, so lange sie uns noch die Bilder der Erinnerung zuführt; sobald sie anfängt, unsere Nerven zu beleidigen und die Erinnerungsbilder zu zerstören, scharren wir sie unter die Erde, und so sind auch die Erinnerungsstätten der Geschichte, die Schlachtfelder, das heilige Grab, die in Museen aufbewahrten Reliquien berühmter Männer u. s. w. nur Reizmittel der Gefühle und inneren An-

schauungen, in denen wir uns selbst genießen. Können wir uns nichts selbst vorstellen bei Betrachtung dieser Gegenstände, so werden wir auch die zugehörigen angenehmen Gefühle nicht haben, und dann auch, wie so viele Menschen, solchen Gegenständen gar keinen Werth beimessen.

Alle äußeren Gegenstände werden deshalb immer nach einem perspectivischen und nach einem objectiven Gütersystem classificirt werden, indem sie entweder nur für ein bestimmtes Subject oder für alle Menschen zur Auslösung der Thätigkeiten und Gefühle der Seele als Reizmittel dienen. Sie stehen deshalb alle unter demselben Begriff wie die Speisen, die nicht an sich genießbar und genußvoll, sondern nur Auslösungsmittel unserer Thätigkeiten und Empfindungen sind, und die unendliche Verschiedenheit aller äußeren Gegenstände an Art und Werth kann man allein messen an den Arten und Stufen der seelischen Thätigkeiten, die dadurch in uns erregt werden. Wenn deshalb ein Kunstfreund Tausende von Thalern für eine Marmorstatue hingiebt, so zeigt sich, daß die Macht- und Sicherheitsgefühle, welche der Besitz jener Summe in ihm erregt, ihm weniger gelten als die Phantasievorstellungen und Gefühle, welche die Betrachtung der Statue in ihm auslöst. Und so ist es mit allen leblosen Gegenständen überhaupt, so daß wir also ohne Schwierigkeit die Thatsachen nach dem gewonnenen

Begriff der Liebe analysiren und deduciren können. Die perspectivische Güterschätzung aber, wonach die Menschen diesem oder jenem Gegenstande ihre Liebe zuwenden, ist ihrem Begriffe nach rein individuell und es bleibt daher oft vieles räthselhaft für fremde Augen, was dem Subject und seinen nächsten Freunden doch sehr begreiflich ist. Hier kommt es aber auch nicht auf Analyse einzelner Erscheinungen an, sondern nur auf Erklärung des Princips, nach dem alle diese Erscheinungen ohne Ausnahme gedeutet werden müssen.

3. Die Liebe zu Personen.

Es scheint, als wenn die Liebe so gut wie ganz übergangen wäre, bevor man nicht die Liebe zu Personen erklärt habe; denn das sei die eigentliche Liebe. Allein, wollten wir zustimmen und die Geselligkeit, die Ehe und Freundschaft feiern, so würden sofort die idealischeren Menschen auftreten und uns Vorwürfe machen, da ja die höchste Liebe alles Persönliche verbanne, alles freien und sich freien lassen als irdisch geringschätze und uns selbst mit Wegwerfung des Lebens der Idee hingebe. Was kümmert sich z. B. der große Künstler um Menschen! Seine Liebe gilt der Schönheit, einerlei ob dieser oder jener Mensch durch sein Bild oder seine Statue oder Tragödie ergötzt wird, ja wenn auch alle Zeitgenossen der Höhe seines Ideals nicht gewachsen wären und er unverstanden und un=

geehrt arbeiten müßte. Er will nicht den Menschen oder dem Zeitgeschmack dienen, sondern liebt die Idee, und wer daran zweiflen sollte, der lese nur einmal den Briefwechsel unsrer beiden größten Dichter, um sich gründlich davon zu überzeugen. Ebenso dient der Religiöse und der Märtyrer nicht dieser oder jener Person, sondern dem Gotte, und dieser ist seine einzige Liebe. Selbst der große Staatsmann kennt als solcher keine Liebe zu Personen, sondern widmet seine ganze Hingebung solchen Interessen, die man nur mit der Vernunft und nicht mit den Augen erkennen kann. Wir würden also wohl kaum durchdringen, wenn wir uns dem Urtheil der Meisten anschlössen und die Liebe zu Personen als die höchste und eigentliche Liebe feiern wollten. Wie dürfte man auch das Glück und die Seligkeit, die doch in der Liebe bestehen, an eine Person anknüpfen, die ja sterblich ist. Mit jeder Krankheit derselben liefe unser Lebensglück Gefahr, mit jedem Todesfall wäre unsere Liebe und Seligkeit vernichtet. Außerdem wissen wir ja schon, daß die Liebe angenehm und ein Genuß ist. Genossen werden aber können nicht Personen, sondern nur das eigene Wesen; denn die Liebe ist unsere eigene Thätigkeit und darum Selbstgenuß. Dennoch ist die Frage wichtig, woher doch gerade die Liebe zu Personen entstehe und welcher Grund es sei, der sie für das Urtheil der Meisten als das Höchste und als die eigentliche Liebe erscheinen lasse.

Nun ist der Mensch nicht nur überhaupt in allen seinen inneren Thätigkeiten an die Außenwelt und seinen leiblichen Organismus im Besondern gebunden, sondern auch, wie Aristoteles zuerst gesagt hat, ein Gesellschaftswesen, sofern er seiner Entstehung und Bildung und seinen Thätigkeiten und Vergnügungen nach fast ganz auf die Gemeinschaft angewiesen ist. Unsere Selbsterhaltung in dem Kindesalter danken wir Andern; unsere Erziehung und Bildung ist von Andern abhängig; unsere Tugenden, Gerechtigkeit, Freigebigkeit, Menschenliebe, politische Weisheit u. s. w. können nur in Beziehung auf Andere geübt werden; die Genüsse des materiellen Daseins und der Künste und Wissenschaft würden zusammenschrumpfen, wenn wir nicht die industrielle, künstlerische und gelehrte Arbeit Anderer voraussetzten; kurz fast der ganze Inhalt unseres eigenen Lebens ist an die Theilnahme Anderer geknüpft. Wie sollte es da anders sein, als daß die Liebe zu Personen die Hauptrolle in unserem Dasein spielte! Es ist darum begreiflich, weshalb die große Menge die Liebe bloß als Gesellschaftstrieb und Einigkeitsbedürfniß oder Identificationsgefühl oder wie Aristoteles und Hegel als subjectives Moment der Gattungs- und politischen Idee auffassen.

Nun ist die Liebe zu Personen leicht einzutheilen in zwei Gruppen, jenachdem die Differenz des Geschlechts dabei maßgebend ist oder nicht. Wir wollen

die eine Gruppe die erotische Liebe nennen und die andere die Freundschaft.

Die Freundschaft. Betrachten wir zuerst die Freundschaft, d. h. alle diejenigen Arten der Liebe zu Personen, wobei die Geschlechtsdifferenz keine Rolle spielt. Hier haben wir nun die verschiedensten Grade und Qualitäten der Liebe. Denn von der untersten Stufe, wo man sagt: ich mag ihn leiden, oder: er ist mir nicht ganz gleichgültig, bis zu der höchsten, wenn man sagt: ich kann ohne ihn nicht leben, oder: ich will für ihn leiden und sterben, giebt es eine ganz unzählbare Reihe von Abstufungen und Verschiedenheiten. Die erste Frage nun, wenn wir dieses ganze Gebiet verstehen wollen, ist offenbar, warum uns überhaupt dieser oder jener Mensch Liebe abgewinnen könne. Warum sind uns die Menschen nicht so gleichgültig wie die Ziegelsteine oder die Maulwurfshaufen? Da wir nun schon das Wesen der Liebe kennen, so können wir leicht antworten: weil die Menschen in uns gewisse Thätigkeiten auslösen und sofern sie dieses thun. Denn ein Mensch, der in uns gar keine innere Thätigkeit hervorruft, ist uns nothwendiger Weise ganz gleichgültig. Sehen wir aber auch nur, z. B. wie jener Samariter, Jemanden zerschlagen am Wege liegen, der uns sonst ganz unbekannt war, so löst der Leidende bei Guten sofort eine innere Thätigkeit aus, die wir als Mitleid und Menschenliebe bezeichnen. So wird

man durch Analyse finden, daß jeder Mensch, den wir leiden mögen, uns irgendwie in eine innere Thätigkeit versetzt. Als zweite Bedingung gehört noch dazu, daß diese innere Thätigkeit angenehm sei; denn wenn sie unangenehm ist, so entsteht Haß und zwar je nach dem Grade des unangenehmen Gefühls ein Haß von der leisesten Abneigung bis zur tödtlichsten Feindschaft.

Durch diese einfache Betrachtung sieht man nun, woher überhaupt Liebe zu Personen entsteht, und zugleich, wie man diese Liebe in verschiedene Arten zerlegen könne. Denn das Eintheilungsprincip kann nichts anderes in's Auge fassen, als die in dem Liebenden ausgelösten Thätigkeiten. Da wir diese nun schon betrachtet haben, so brauchen wir uns hier nur kurz daran zu erinnern. Wir lieben z. B. einige Menschen nach der ersten Gruppe der Thätigkeiten, weil sie uns angenehm unterhalten durch Zuführung von Geschichten und Neuigkeiten; andere weil sie uns bilden und uns die höchsten geistigen Kräfte unserer Natur erschließen und uns die Wahrheit finden lassen. Nach der zweiten Gruppe lieben wir einige, weil sie unsere Selbstsucht befriedigen, indem sie uns nützen und förderlich sind oder unser Selbstgefühl nähren und steigern; andere, weil sie unsere sittlichen Gefühle erregen oder die religiöse Stimmung entwickeln. Nach der dritten Gruppe lieben wir alle die, welche unsere ästhetischen Empfindungen befriedigen oder als Künstler unsere

Phantasie und technische Kraft in angenehme Thätigkeit setzen.

Aus einem andern Grunde, als aus den hier angeführten kann man keinen Menschen lieben. Wenn man einwenden wollte, daß sich nach dieser Theorie doch nicht erklären ließe, weshalb der Samariter den, der unter die Räuber gefallen war, liebte, da dieser doch nicht durch seine Schönheit anzog und doch auch keine Predigt hielt, um die sittlichen Gefühle zu erregen und auch keinen Vortheil dem Samariter früher zugewandt hatte, so ist die Antwort einfach; denn ein solcher Unglückliche wird auch gewöhnlich nicht geliebt, weshalb natürlich die egoistischen und hartherzigen an ihm vorübergehen. Nur diejenigen werden die Samariterliebe fühlen, deren sittliche Gesinnung schon tiefer entwickelt und als eine religiöse Kraft mächtig geworden ist. Solche bedürfen zur Thätigkeit ihres Gefühls und Willens gar keiner weiteren Erregung von Außen, sondern nur einer Veranlassung. Es wird uns dies durch die Analogie noch deutlicher werden; denn es verhält sich proportional ebenso mit der dritten und ersten Gruppe der Thätigkeit. Die schwächer Begabten und weniger Ausgebildeten bedürfen immer vieler Veranstaltungen und Reizungen, um die Langeweile und die Eintönigkeit ihres Lebens nicht zu empfinden und einen höheren Grad ästhetischen Genusses zu haben; die künstlerischen Naturen aber werden auch durch ge-

wöhnliche und kleine Veranlassungen zu ihrer Phantasiethätigkeit gereizt und empfinden und schauen die Schönheit, wo sie den Meisten unscheinbar ist. So war Winkelmann über den Torso des Herakles entzückt, der die Andern als verächtliches Marmorstück gleichgültig gelassen hatte. So bedarf es für die Meisten besonderer Aufregungen durch Reisen oder ungewöhnliche Erscheinungen, um die Natur zu lieben und zu bewundern, der ächte Naturforscher hat überall eine Quelle für seine inneren Anschauungen und seine Liebe zur Natur.

Diese Erklärung wird nun wohl noch einem Widerstande begegnen, da es lächerlich scheinen muß, wenn man die Liebe zu einem Menschen bloß auf eine einzige Thätigkeit, die er in uns erregt, zurückführen will. Denn wir glauben sofort einzusehen, daß eine solche Beziehung wohl wahr sein mag, daß sie aber unmöglich im Stande ist, das ganze Gefühl unserer Liebe zu erklären. Wir finden uns in unserem Gefühl unendlich viel reicher, als daß wir durch eine solche armselige Abstraction unsere Liebe für erklärt bekennen möchten. Ja, wer so recht bei sich und andern die Natur der Liebe erfassen will, wird finden, daß wir immer eine gewisse I r r a t i o n a b i l i t ä t d e r L i e b e fordern und daß wir die Erklärbarkeit derselben fast schon für eine Entweihung und Entzauberung halten. Wir haben in diesem Widerstande entschieden Recht. Der Grund ist klar; denn die Beziehung zu wirklichen geliebten

Menschen ist unendlich complicirt und wer bloß mit einem Faden die Verbindung knüpfen will, der wird eine fadenscheinige Freundschaft liefern. Gleichwohl können wir uns an einen Andern nur anschließen, wenn in unserem Innern ein Gefühl, eine Thätigkeit erregt wird; folglich muß auch die engste und reichste Verknüpfung und der unergründlichste Liebeszauber auf den Thätigkeiten beruhen, die durch den Anblick, die Worte, den Lebenszustand und die Handlungen des Andern in uns ausgelöst werden. Nun wissen wir aber, daß eine unendliche Mannigfaltigkeit von Melodien möglich sind bei Verwendung der einfachen Reihe der Tonleiter und daß unendlich verschiedene Gemälde gemalt werden mit den wenigen und gleichen Farben des Malkastens: wie sollten wir uns also verwundern, wenn auch alle die unendlich mannigfaltigen Arten von persönlicher Zuneigung und Freundschaft sich doch schließlich auf die wenigen Arten von Thätigkeiten zurückführen ließen, die wir als die einzig möglichen ihrer Zahl und Art nach genau bestimmt haben. Wir haben drei Gattungen von Thätigkeiten gefunden, deren jede sich in drei Stufen entwickelte. *Neun Arten von Thätigkeiten* sind also *allein möglich, und nicht mehr und nicht weniger elementäre Arten von Liebe kann es geben.* Nehmt diese neun verschiedenfarbigen Fäden der Liebe, verknüpft einige oder mehrere davon oder alle in der mannigfaltigsten Weise zu verschiedenen

Mustern und ihr werdet alle Gewebe der Liebe und Freundschaft damit knüpfen und erklären können. Die Liebe der Desdemona zu Othello schien räthselhaft. Der Vater vermuthete, der Mohr habe ihr heimlich einen Liebestrank oder einen andern Liebeszauber beigebracht. Allein das Zaubermittel war natürlicher und Othello zeigt in seiner Vertheidigungsrede so einfach und schön die Fäden auf, die ihn mit Desdemona verknüpft hielten: „Sie liebte mich, weil ich Gefahr bestand; ich liebte sie um ihres Mitleids willen." Das heißt, sie liebte ihn, weil er, der große Feldherr, bei der Schilderung seiner Gefahren und Siege in ihr eine von erhebender Freude getragene Anschauung großer Thaten und mit dem ausgelösten Mitleid und der Spannung und Bewunderung zugleich eine höhere oder die höchste bisher gefühlte innere Lebensempfindung erregt hatte, wie denn ja auch in jeder Tragödie der Held und wegen der Illusion sogar der ihn darstellende Schauspieler aus diesem Grunde geliebt wird. Othello aber liebte sie, weil er durch ihre Sympathie sich in seinen eigenen Gefühlen und Tugenden stärkte und das Schönste und Beste in sich selbst dadurch rein und klar anschauen und genießen konnte, wie jeder Künstler, Lehrer und Charakter diejenigen lieben muß, die durch ihre Hingebung und Sympathie sie in dem Genusse ihrer eigenen Thätigkeit stärken, wie sie diejenigen hassen, die sie in der inneren Anschauung oder Aus-

übung ihrer Thätigkeit hindern oder stören. Othello läßt die im Stillen mitwirkende erotische Liebe bei Seite; wir müssen jetzt aber auch diese noch erörtern und ich will vorher nur mit wenig Worten daran erinnern, daß sich auch alle die andern hier nicht besonders berücksichtigten Verhältnisse, in denen ein Gefühl der Liebe vorkommt, die man aber nicht gerade als Freundschaft zu bezeichnen pflegt, auf dieselbe Weise erklären lassen, ich meine z. B. die Kameradschaft, die Elternliebe, die Mutterliebe, die Verwandtenliebe, die Kundschaft und was der Art ist. Die Mutter hat in dem Kinde einen Schatz, an den sich ihre ganze innere Lebensthätigkeit angeknüpft hat, an den es mit unendlich vielen Gefühlen und Erinnerungen gebunden ist; die Verwandten lieben sich, wenn sie sich lieben, wegen des leichten und sicheren Austausches und der Uebereinstimmung ihrer Meinungen und ihres Willens, wobei die lästige Einschränkung und die Fremden gegenüber zu beobachtende Vorsichtigkeit in den Lebensäußerungen wegfällt, sie lieben sich auch, weil und sofern sie sich wechselseitig das Gefühl der Macht, der Sicherheit, der Ehre u. s. w. geben. Wer mit uns lange zusammengelebt hat auf Schulen und Universitäten, auf Reisen, oder wer mit uns zusammen in Gefahren und Kämpfen gewesen ist, wird geliebt, weil er uns die Erinnerung daran angenehm und leicht durch seinen Anblick und sein Mitwissen zurückruft. Die Kunden werden von

dem Kaufmann geliebt, weil er, wenn er sie sieht oder an sie denkt, das angenehme Gefühl hat, daß sie ihm Gewinn und Erfolg seiner Arbeit verschafft haben. Aus demselben Grunde werden die Principale von den Angemietheten und diese von jenem geliebt, auch wenn sich sonst keine persönliche Lebensgemeinschaft gebildet hat. So sind alle diese Verhältnisse, ein jedes mit seiner nach Quantität und Qualität genau bestimmten Art von Liebe leicht zu erklären und wir brauchen dabei nicht zu verweilen und keine weitere Eintheilung dieser Verhältnisse zu versuchen.

Die erotische Liebe.

Die erotische Liebe aber unterscheidet sich von allen andern Arten der Liebe und der Freundschaft dadurch, daß die Differenz des Geschlechts dabei maßgebend ist und Gefühle ausgelöst werden, die aus den Zwecken des Individuums nicht erklärt werden können, sondern nur aus der höheren Ordnung, in welcher die umfassendere Natur der Gattung die Individuen nebenbei verwendet, indem sie die Fortdauer des Menschengeschlechts auf der Erde zu einer persönlichen Angelegenheit der Individuen macht. Die individuelle Natur des Menschen hat zunächst gar keine Beziehung zu diesem Geschäfte; aber die größere Natureinheit der Welt verlangt diese Leistung von dem Individuum und kann sie scheinbar nur durch eine Art von Mystification erreichen. Wenn sie nämlich dem Individuum nicht einen ihm selbst ganz unbegreiflichen

und fremdartigen Trieb mit zugehörigem Leid und Lust eingepflanzt hätte, so würde die Menschheit für ihre irdische Unsterblichkeit ebensowenig gesorgt haben, wie ohne Hunger und Durst nicht für die individuelle Erhaltung des Lebens. So aber werden die Individuen durch Lust und Leid interessirt und halten wegen des ihnen innewohnenden Triebes den äußerlichen Naturzweck für ihre eigene persönliche Angelegenheit, für die sie Alles, ja sogar das Leben bereitwilligst in die Schanze schlagen.

Bei den Thieren findet sich nun dieser Trieb in seiner naiven Form, indem er isolirt für sich und ohne Scheu hervortritt, ebenso wie der Trieb zur Nahrung. Bei den Menschen aber ist die Sache anders und die Natur hat es nicht, wie die Pessimisten dieses auszumalen lieben, bloß auf eine perfide Mystification der Menschen abgesehen, sondern mit bewunderungswürdiger Kunst für die Einpassung dieses Triebes in die Gesammtaufgabe des Lebens gesorgt. Zunächst läßt sie ungefähr ein Viertel und oft gar ein Drittel des ganzen Lebens hingehen, ehe sie den Trieb mit einer stärkeren Gewalt fühlbar macht. Dadurch erreicht sie es, daß in dem Menschen schon der ganze Reichthum seiner geistigen Thätigkeiten im Gange ist und also keine zu große Störung seiner Lebensaufgabe dadurch eintreten kann. Wenn der Trieb sich dann aber meldet, so muß er natürlich als ein dunkles, unbegreifliches Sehnen hervorkeimen, dem zunächst gar kein uns bekannter Gegen-

stand entspricht. Deswegen wird er mit psychologischer Nothwendigkeit alle die übrige Sehnsucht des Menschen nach dem Vollkommenen, nach der Wahrheit, dem Guten und dem Schönen mit erregen und die Schwungkraft der Seele zu ihrem Ziele hin steigern. Sobald dann aber allmählich die Beziehung des Triebes auf das andere Geschlecht durch die Auslösung der dahin gehörenden Gefühle bemerklich wird, so entsteht die erotische Liebe. In dem Gegenstande dieser Liebe sind aber auch schon die geistigen und sittlichen Thätigkeiten und Kräfte entwickelt, und so kann der Trieb weder nach seiner Ursache im Subject, noch nach seinem Ziele im Object in isolirter Gestalt zum Bewußtsein kommen und dies ist nun der eigenthümliche Charakter der erotischen Liebe des Menschen im Gegensatz zu dem thierischen Triebe. Darum soll man diesen Trieb nicht verachten und geringschätzen, weil man sonst gegen die große Kunst und Weisheit der Natur fehlte, welche diesen Trieb mit unseren höchsten Anlagen und Aufgaben so schön und so wirkungsvoll zu verknüpfen gewußt hat. Denn ohne ihn fiele ein großer Theil der Poesie dahin, und nicht bloß die Minnedichtung, ohne ihn würde auch ein beträchtlicher Theil des schönen sittlichen Lebens, die ritterliche Haltung, die Anmuth und Gefälligkeit des Benehmens verloren gehen, die zuerst in dem Verkehr mit Frauen und darauf in dem ganzen Verkehr überhaupt gesucht werden. Auch das

Streben, sich auszuzeichnen und werthvoll und liebenswürdig zu werden, verdankt diesem Triebe die mächtigste Unterstützung; denn da die Natur nicht zwei bestimmt von ihr ausgewählte Individuen durch den Trieb verknüpft, sondern das Zusammentreffen und die Wahl gänzlich freigegeben und von dem Geschmack und der Zusammenstimmung des ganzen schon entwickelten inneren Lebens abhängig gemacht hat, so tritt nothwendig der Antrieb hervor, im Wettkampf mit Andern sich selbst am meisten begehrenswerth zu machen und so dient der Trieb zu unserer Vervollkommnung.

Aus diesem Grunde bedarf nun aber die erotische Liebe auch keiner besonderen Untersuchung mehr; denn sie folgt nothwendig den allgemeinen Gesetzen, worauf die Freundschaft beruht, und unterscheidet sich nur dadurch, daß zu den übrigen Beweggründen in dunkler oder auch in mehr oder weniger bewußter Gestalt eben dieser Trieb sich einmischt. Die erotische Liebe hat darum auch mit der Schönheit der Person nur nebenbei eine zufällige Beziehung und es zeugt von sehr oberflächlicher Beobachtung, wenn man glaubt, die Liebe sei ihrem Wesen nach auf die Schönheit gerichtet. Die mit Schönheit weniger Begabten können sich trösten; denn auch die Meinung Darwin's, als wenn selbst schon die Schmetterlinge und Vögel und andere Thiere die sogenannte geschlechtliche Auswahl nach der Schönheit regelten, ist ein völlig unbegründeter

Einfall, der durch tausend Erfahrungen widerlegt und schon durch die allgemeine Bemerkung, daß die Reizungen und Vergnügungen der Thiere sich auf die niederen Sinne und besonders auf den Geruch gründen, als unwahrscheinlich hingestellt wird. Die Schönheit ist nur eine Auszeichnung unter unzählig vielen andern und sie kann nur wirken auf solche, die dafür einen besonders regen Sinn haben. Aus der großen Verschiedenheit, ja dem gänzlichen Widerspruch des Geschmacks sieht man aber schon, daß die Schönheit objectiv genommen nicht das Entscheidende ist, sondern die Disposition des Subjects. Viel wichtiger als die ästhetischen Geschmacksforderungen sind daher die vielen andern gemüthlichen Bedürfnisse des Menschen und im Allgemeinen kann man sagen, daß die Liebe, da sie ihrem Wesen nach Selbstgenuß ist, mit Nothwendigkeit am Meisten von einer solchen Person erregt wird, die in uns am Meisten die innere Befriedigung, das Selbstgefühl und die angenehmste Thätigkeit des Gemüths, der Phantasie und der Gedanken hervorrufen kann. Darum ist die Wahl der geliebten Personen für Andere oft so räthselhaft, weil man geneigt ist, immer den objectiven Maßstab anzulegen, und nicht bedenkt, daß die subjective Disposition in ihrer unendlichen Mannigfaltigkeit das Entscheidende bildet. Die objectiven Stufen des Werthes und der Vollkommenheit sind zwar überall die letzten Bedingungen für alle Werthschätzung

überhaupt; da aber jeder Mensch in der mannigfaltigsten Weise an diesen verschiedenen Stufen theilnimmt und von einer Seite viel, von einer andern wenig hat und durch seine zufällige Lebenslage nothwendig zu dieser oder jener Thätigkeit und Beschäftigung mehr disponirt ist als zu einer andern, so ist auch keine objective Messung und Berechnung der Liebenswürdigkeit eines Menschen zu gewinnen, sondern wir müssen als entscheidenden Gesichtspunkt immer die Frage „für wen?" hinzunehmen; denn für den Hungernden ist die Speise das Wichtigste und Liebenswürdigste, für den Frierenden die Kleidung, für den Kranken der Arzt. Und so ist es mit der Liebe beschaffen; denn nicht, wer an sich der beste ist, wird geliebt, sondern wer für uns der rechte ist; denn die Liebe ist ein Zustand in uns und nur wer diesen in uns herstellt, nur der ist der rechte. Die Schönheit aber ist nur ein je nachdem mehr oder weniger in Betracht kommendes Element und man sieht aus tausendfältiger Erfahrung, daß die Differenz des Geschlechts für die erotische Liebe genügt und daß die Liebe blind ist, weil sie nicht nach objectivem Maßstab theoretisch urtheilt, sondern für die subjectiven Bedürfnisse Befriedigung sucht und darum immer und ewig individuell sein und bleiben muß. Dies ist auch der Grund, weshalb wir Menschen uns irren und dem Objecte zuschreiben, was dem Subjecte zukommt. Wir sagen: „mein Geliebter, mein

Liebling, mein Schatz" u. s. w. Wir glauben die Liebe gewissermaßen objectiv verkörpert zu sehen, weil unser Gefühl mit diesem Gegenstand in Beziehung steht. Genau genommen ist aber nur unsere eigene beglückende Vorstellung und Thätigkeit der Gegenstand der Liebe, was man ja an den Illusionen sehen kann, da in die angeblich liebenswerthen Personen viel hineingedichtet wird und manche Enttäuschungen erfolgen. Man hat ein Idealbild geliebt, das man selbst in sich durch die Gedanken und die Phantasie erzeugte und mit welchem die wirkliche Person gar nicht übereinzustimmen braucht. Darum ist „der Schatz" nicht draußen, sondern in dem Liebenden selbst und der Geliebte draußen ist bloß der Schlüssel, der den Schatz aufzuschließen versteht. Der Schlüssel vermag den Reichthum nicht zu geben und wer innerlich arm und öde ist, dem wird kein Schlüssel die Schatzkammern der Liebe aufschließen können.

Hiermit scheint nicht zu stimmen, daß doch auch Gegenliebe bloß dadurch entstehen kann, daß man merkt, geliebt zu werden, ohne daß an dem Liebenden vorher irgendwelches Liebenswerthe entdeckt worden sei, weshalb ja das bloße Courmachen schon manche Verbindung gestiftet hat. Allein auch diese Thatsache folgt willig der Theorie; denn die Wahrnehmung, daß man geliebt wird, löst nothwendig in jedem, je nach dem Werthe des Liebenden, entweder ein Selbstgefühl

oder Mitleid aus. Durch die Ergebenheit des Andern fühlt man seine eigene Macht, seinen eigenen Werth erhöht. Dadurch wird die innere und äußere Freiheit und Macht größer, indem man ein zuverlässiges Werkzeug zur Verfügung hat; durch das wachsende Freiheitsgefühl wird die eigene innere Thätigkeit entbunden, da jedes Wort, jedes Lebenszeichen beachtet, bewundert, dankbar anerkannt wird. Die reichlicher sich erschließende innere Thätigkeit der Seele wird, da sie immer gelingt, weil sie immer anerkannt und dadurch wieder weiter gefördert wird, auch eine Freude, eine bestimmte Art von Glück hervorrufen. Die Gegenliebe ist also schon hierdurch sehr natürlich und dadurch werden auch die Augen für das Verdienst des Andern geöffnet und welcher Mensch wäre ohne alle Verdienste, da doch schon die Eigenschaft, ein Mensch zu sein, eine hohe Stufe der Schöpfung anzeigt. Man sieht zugleich, daß diese Art der Entstehung der Liebe nicht nothwendig bloß einseitig zu sein braucht, obwohl dies in der Regel wohl so ist, sondern komisch aber wahr ist es, daß sich auf diese Weise auch beide Partner verbinden lassen, indem, wie die Komödien dies zuweilen darstellen, durch Mittelspersonen die gegenseitige Verliebtheit ihnen vorgespiegelt wird. Ist die Beziehung aber bloß einseitig, so muß für den Andern ein bestimmter Grund, ein erotischer, oder eine schöne Stimme, körperliche Schönheit, Liebenswürdigkeit und

dergleichen als zuerst sollicitirende Kraft vorausgesetzt werden.

Die erotische Liebe darf nicht mit der physischen verwechselt werden, welche vielmehr in der Regel zum Feinde der erotischen Stimmung wird, da sie zur Isolirung der Empfindungen führt und dadurch die Poesie zerstört. Dies ist so bekannt und wird, in eine kluge Regel des Benehmens gefaßt, so häufig empfohlen, daß man darüber hinweggehen kann. Es beruht auf diesem Verhältniß unserer psychischen Thätigkeiten die Mode in der Kleidung und die gesellschaftliche Convenienz, die überall zum Schutz der erotischen Liebe und ihrer Verschmelzung der höheren humanen Bedürfnisse mit dem Naturtriebe nur Andeutungen der Geschlechtsdifferenz duldet, jede Isolirung des Naturtriebes aber als ihr feindlich verbannt. Es ist daher hier nur zu erwähnen, daß in der physischen Liebe wie bei Hunger und Durst und bei allen Sinnesperceptionen nur der Irritabilitätszustand und die Sensibilität der Nerven des Subjects maßgebend sind und das Object nur als sollicitirende Causalität in Frage kommt, da die ästhetischen Illusionen nur auf accidenteller Verschmelzung mit den andern humaneren Thätigkeiten beruhen. Die analytische Arbeit der Wissenschaft muß Alles in die einzelnen elementären Fäden zerlegen, während die schöne Kunst und die ethische Cultur auf Verbindung und Verschmelzung der Elemente unseres

geistigen Lebens bedacht ist und mit Recht in der praktischen Isolirung des Elementären nur Rohheit und Barbarei erblicken darf. Dies ist auch der Grund, weshalb die Theilung der Arbeit auf industriellem, künstlerischem und wissenschaftlichem Gebiete eine so große Gefahr der Bildung hervorbringt und weshalb von allen Seiten durch leichtere Mittheilbarkeit und größere Zugänglichkeit der verschiedenen Wissens- und Arbeitsgebiete die durch Isolirung der Thätigkeiten geschaffenen Ungleichheiten wieder ausgeglichen werden sollen, damit nicht die menschliche Bildung im Zwiespalt der socialen Kreise und in der Barbarei der Seelen zu Grunde gehe.

Die Heftigkeitsgrade der Liebe.

Wir müssen noch einen Blick auf die Heftigkeitsgrade der Liebe werfen. „Ewig klar und spiegelrein und eben fließt das zephyrleichte Leben im Olymp den Seligen dahin", singt Schiller und wer wollte läugnen, daß je vollendeter die höchsten Thätigkeiten unseres Geistes sich vollziehen, desto mehr diese göttliche Ruhe und Heiterkeit unser Eigenthum wird. Allein auf der zweiten und dritten Stufe des Lebens herrschen die Gegensätze, also die Spannungen und Leidenschaften, und mithin ist es von vornherein zu erwarten, daß die Liebe auch in excentrischer Bewegung die Bahn des Lebens verwirre. Solche Verhältnisse wählen die Dichter mit Vorliebe, weil das über alle Unordnung gewaltig einherfahrende Schicksal

die individuellen Gestalten mit ihren Zielen und Leidenschaften zerbricht und die höhere Ordnung der Dinge zur Anerkennung bringt. Nun entspricht die Heftigkeit der Liebe, sowohl der erotischen als aller übrigen, immer der Stärke ihrer drei Ursachen; denn erstens und vor allem kommt der natürliche Trieb in Rechnung, der in verschiedenen Menschen von ganz verschiedener Kraft ist, wie jede Erfahrung dies unzweifelhaft an den Tag bringt; wenn Leander zu seiner Hero über den Hellespont schwimmt, so werden Tausende von Männern dies excentrisch finden, weil der Eros sie nur leichter mit seinem Pfeile zu ritzen pflegt. Zweitens ist die Veranlassung, welche die Liebe auslöst, zu berücksichtigen. Je mehr alle Verhältnisse zusammenstimmen, desto weniger Spannung und Aufregung und Heftigkeit wird sich entwickeln können. Treten aber Verhältnisse hindernd in den Weg, die der gereizten Kraft des Triebes ihre Expansion versagen, so wird Kampf und heftige Explosion die natürliche Folge sein, sofern der Trieb nicht zurückgedrängt werden kann. Es ist darum natürlich, daß Haemon das Schwert auf seinen Vater zückt und an der Leiche der Braut die eigene Brust durchbohrt, wie in ähnlicher Weise Romeo und Don Carlos und viele andere durch die widerstehenden Verhältnisse zu den heftigsten Aeußerungen des Gefühls getrieben werden. In der nicht-erotischen Liebe zum Vaterland, zur Ehre, zum

Eigenthum, zu den Kindern, zum Freunde u. s. w. ist dies ganz ebenso. Die Heftigkeit des Gefühls wird immer durch die Nothwendigkeit des Kampfes herausgefordert und entspricht genau der Spannung der Gegensätze auf Grundlage des natürlichen Triebes. Der gereizte Tiger ist fürchterlicher, und Achilleus wäre menschlicher mit Hektor verfahren, wenn der Gedanke an Patroklos nicht seinen Zorn zu stark gespannt hätte. In dritter Linie kommt dann die Hülfe in Betracht, welche die inneren begleitenden Umstände dem Triebe leisten. Ein Trieb kann nämlich durch anderweitige Neigungen und Rücksichten gedämpft und gelähmt, ebenso aber auch unterstützt werden. Wenn Othello durch Jago's Reizungen in heftigstem Affect zur Rache ausbricht, so wird er durch die sittlichen Gefühle der Gerechtigkeit, durch Entrüstung über Desdemona's Treulosigkeit und Falschheit getragen und gefestigt in seinem furchtbaren Entschlusse. Wenn unsere Soldaten im Deutsch-französischen Kriege die Franctireurs aufhingen, so ging ihre Wuth zunächst vom Triebe zur Rache aus, aber zugleich half die Empörung über die Verletzung der völkerrechtlichen Sitte des Krieges; denn so konnten sie sich vor ihrem Gewissen und vor Andern vertheidigen und rechtfertigen und der Rache zuweilen den Zügel schießen lassen.

Wenn wir deshalb jede Art von Liebe und so auch die erotische zuweilen in einem erstaunlichen

Heftigkeitsgrade auftreten sehen, so brauchen wir nicht zu meinen, es sei noch irgend eine mysteriöse oder dämonische Quelle des Gefühls in der Theorie übersehen, sondern man kann überzeugt sein, daß sich in solchem Zweifel und Bedenken nur der natürliche Widerwille aller Aufgeregten anzeigt, ihren Zustand der ruhigen Analyse zu unterwerfen. Dieser Widerwille muß überall eintreten, weil die Leidenschaft ja das Bewußtsein ganz in Beschlag nimmt und die vernünftige Ueberlegung mithin ausschließt. Sobald man erst analysiren kann, ist der Affekt schon vorüber. Die leidenschaftlichen Menschen sind nun überhaupt zu der Selbstbetrachtung der Vernunft wenig geneigt und die ruhigeren und vernünftigeren Naturen ihrerseits leiden gewöhnlich nicht an so heftigen Anfällen der dunklen Triebe und können deshalb aus eigener Erfahrung das Wesen und die Handlungen der enthusiastischen und dämonischen Naturen nicht begreifen. So ergiebt sich, daß jene wie diese gern eine unbekannte dämonische Kraft für die leidenschaftlichen Aufregungen voraussetzen. Dazu kommt, daß die Dichter in ihrer auf die Philosophie hinarbeitenden Deutung der Leidenschaften zwar das Allgemeine des Triebes sehr wohl erkennen, aber es nicht im Begriff erfassen, sondern in bildlicher Anschauung unter der Form von Dämonen oder dämonischer Kräfte darstellen, die wegen ihrer Allgemeinheit über das Individuum hinausgehen und gleichsam

von Außen an das Individuum herantreten und es, wohin sie wollen, in blinder Gewalt fortreißen. Die antiken Dichter verfahren immer so und selbst Goethe konnte, wie uns seine Gespräche mit Eckermann zeigen, über das Dämonische zu keiner größeren Klarheit kommen. Die Philosophie aber, welche in der Form des Begriffs die feinsten Instrumente der Forschung und die zartesten und exactesten Reagentien besitzt, löst mit Leichtigkeit die dunkelsten Wolken auf und führt ihre Natur auf die bekannten Elemente und die allgemein gültigen Gesetze zurück. Die dämonische Heftigkeit der erotischen Liebe verdankt ihren Ursprung dem allbekannten Triebe und ist nur quantitativ verschieden und kann nur durch die spannenden Verhältnisse und durch Verschmelzung mit den andern und zwar besonders mit den idealen Motiven zu der tragischen Höhe gesteigert werden. Sie steht in genauer Proportion mit den andern gewöhnlicheren Erscheinungen, z. B. wenn ein Roman einen entzückten Leser die ganze Nacht hindurch fesselt und den Schlaf vertreibt, oder wenn der Jäger in Leidenschaft alle Bequemlichkeiten verschmäht und sich den erstaunlichsten Mühen und Gefahren aussetzt, oder wenn der Spieler blaß und krampfhaft an dem todtbringenden Tische der Fortuna sitzt, und so mit allen den andern edleren oder gemeineren Erscheinungen der Leidenschaft.

Dieses ganze dämonische Gebiet gehört aber nur

den beiden unteren Stufen der Liebe an, auf der höchsten Stufe in der religiösen Liebe, in dem Humor und in der Philosophie verschwinden die Spannungen und die tragischen Kämpfe und Krämpfe, die zum Tode ziehenden Nixen und die wilden Eumeniden und die dunklen Shakespeare'schen Hexen und all der Spuk, der die menschliche Komödie und Tragödie wie ein deus ex machina leitet, und wir kommen zu dem von Schiller so schön besungenen ewig klaren und spiegelreinen Leben der Seligen im Olymp. Des Menschen Loos ist es, mehr in den nächtlichen Tiefen und unter Klippen und Wolken zu wohnen und auch die Besten genießen nicht immerfort den Zugang zu den goldenen Tischen der Götter nach Goethe's Parzen-Liede. Unsere beiden großen Dichter aber haben zuweilen dort Einlaß gefunden und die höchste Stufe des Lebens und der Liebe, die mit jener titanischen Heftigkeit als mit einer untergeordneten irdischen Bewegung nichts zu thun hat, wahrhaft und schön beschrieben.

4. Realismus der Liebe und Egoismus.

Die ganze Betrachtungsweise der Liebe, die ich hier versucht habe, könnte nun manchem nach zwei Richtungen äußerst zuwider sein, erstens weil die Objecte der Liebe ihrer Realität beraubt und als bloße Vorstellungen und Gemüthszustände in das Subject versetzt zu werden scheinen, und zweitens weil dadurch

zugleich das Subject gewissermaßen von der wirklichen realen Welt ganz abgelöst wird und also in jeder Weise nur sich selbst liebt und genießt. Die philosophische Analyse der Liebe scheint daher einerseits zu einem subjectiven Idealismus, andererseits zu einem vollständigen Egoismus und zusammen zu einem idealistischen Egoismus zu führen, was jeder ernsten Natur, die sich in aufrichtiger Liebe der Familie, den Freunden, dem Staate oder den gesellschaftlichen Anforderungen widmet, nicht nur unzugänglich, sondern auch ganz verwerflich und falsch erscheinen muß, während vielmehr ein kräftiger, aber zugleich idealer Realismus der Liebe zu fordern sei, der zu Folge wir in idealem Sinne nur wirkliche Dinge lieben sollten. Da gewiß mancher diese Einwürfe beim Lesen erheben wird, ist es nothwendig, mit möglichster Deutlichkeit das Gewicht und die Tragweite derselben zu erörtern.

Realismus der Liebe.

Zuerst ist nun zuzugeben, daß in gewissem Sinne die philosophische Untersuchung der Liebe auf einen subjectiven Idealismus führt, da nämlich die realen Objecte nicht eher geliebt werden können, als bis sie sich in unsere Perceptionen, Anschauungen und Gedanken verwandeln. Denn wie soll ich z. B. diesem Bettler hier Menschenliebe beweisen, wenn ich nicht vorher von ihm eine Anschauung und von seiner Noth eine Meinung gewonnen habe. Wenn er auch in voller Realität seines Elends tagelang vor einem

Menschenfreunde stände, ja vor diesem jammervoll verhungerte, so würde sich doch kein Gefühl der Liebe in jenem regen können, wenn nicht vorher die reelle Wirklichkeit des Bettlers und seines Zustandes sich in Ideelles, d. h. in die Anschauung und in die Vorstellungen des Menschenfreundes umgesetzt hätte. Nachher kann man allerdings sagen, man habe Mitleid mit dem wirklichen Leidenden, in der That aber wurde das Mitleid nur ausgelöst durch unsere Vorstellung von demselben und man könnte den wirklichen Gegenstand auch wegdenken, das Mitleid würde genau ebenso erfolgen, wenn bloß die Vorstellungen dieselben blieben. Darauf beruht ja die ganze Macht der Poesie, und wer Romane gelesen und das Theater besucht hat, wird aus eigener Erfahrung genügend wissen, daß es bloß darauf ankommt, ob der Dichter es versteht, uns die nöthigen Vorstellungsbilder vor die Seele zu schaffen, damit alle die zugehörigen Gefühle in uns zur Auslösung kommen. Darauf beruht ja auch allein die Möglichkeit des Betruges; ein Kind kommt und bringt uns einen Bettelbrief, in welchem der Vater als elend umgekommen, die Mutter mit den vielen Waisen als hinsiechend vor Hunger, Kälte und Verzweiflung dargestellt wird. Wer ein wenig Phantasie hat, wird dadurch beinahe so bewegt, als wenn er die wirklichen Zustände sähe und sein Mitleid wird ergiebig. Der Brief kann aber lauter Erlogenes enthalten. Wir

müssen deshalb allerdings zugestehen, daß in diesem Sinne die philosophische Theorie der Liebe idealistisch ist, als sie direct nur auf ideelle Objecte und nicht auf reelle zurückgeht. Dies Zugeständniß erkennt aber nicht einen Fehler der Theorie an, sondern erklärt vielmehr die Fehlerhaftigkeit des Vorwurfs; denn es ist eine leere Illusion, wenn man glaubt, daß die bloße Wirklichkeit an sich, ohne mit uns in Beziehung zu treten, d. h. ohne sich in das Ideelle unserer Vorstellungen zu verwandeln, Liebe erregen könnte.

Die Wirklichkeit des Gegenstandes soll aber in unserer Theorie gar nicht beseitigt werden; denn, wie schon oben bemerkt, ist die Wirklichkeit ja immer, sofern sie für uns in Betracht kommt, eben durch unsere Meinung erst gesetzt. Kinder, die sich zuerst im Spiegel erblicken, sind betroffen durch diese Anschauung und schwanken, ob sie meinen sollen, ein reales Object vor sich zu haben oder nicht. Die gesammte Menschheit hielt Anfangs die Phasen des Mondes für wirkliche traurige oder glückliche Affektionen desselben und bei guten Stereoskopen glaubt man wirklich die Gegenstände hintereinander zu sehen. Derlei Schwierigkeiten bieten uns die Sinne immerfort. Was wir für Wirklichkeit halten, ist eben durch einen Schluß, einen unbewußten oder einen bewußten, dafür erklärt. Die Wirklichkeit, die so wichtig und entscheidend sein soll für die Liebe, ist also unsere Meinung. So war Bertha

für Rubens die wirkliche Feindin der schweizerischen Freiheit, weil er sie dafür hielt, und Butler war nach der Meinung Wallenstein's wirklich sein Freund und Glocester im Lear stand wirklich, wie er meinte, vor dem Abgrund, von dem er sich herabstürzen wollte. Obgleich aber die Realität nur durch unsere Meinung gesetzt wird, so ist diese Setzung doch nicht im Mindesten gleichgültig für unsere Gefühle. Der junge Soldat, der auf die Bühne springen will, um der armen Desdemona gegen den wüthenden Othello Hülfe zu leisten, würde dem Publicum sich nicht zum Gelächter gemacht haben, wenn er nicht die Meinung von der ernsthaften Realität des Vorgangs gehabt hätte. Wir handeln also ganz anders, jenachdem wir etwas bloß für unsere Vorstellung oder für Realität halten, und wenn die Kinder ihren Puppen jede beliebige Realität beilegen und sie danach behandeln, so können die Erwachsenen nicht mehr sich selbst und ihre Verhältnisse nach Willkür auffassen und Glück oder Unglück nach Belieben sich zuschreiben. Die Meinung ist vielmehr von der Willkür und Freiheit gänzlich unabhängig und entsteht nothwendig, so daß wir nichts anderes meinen können, als was wir meinen. Wenn ich meine, daß ich sitze oder schreibe, so könnte ich auf keine Weise durch meinen freien Willen mich bestimmen, zu meinen, daß ich ginge oder schliefe, sondern so wie ich meine, so meine ich und so ist es für mich. Die

Meinung ist zwar wandelbar, so bald neue Umstände oder unbeachtete Gründe durch eigenes Nachdenken oder durch Zureden von Außen mir zugeführt werden; aber auch dann kann ich nur wieder eine Meinung fassen, wie ich sie fassen muß, ohne daß der Wille dabei irgendwie einen Einfluß hätte, der vielmehr selbst ganz und gar von der gehegten Meinung abhängt. Eine Stadt ergiebt sich wenigen Uhlanen, weil sie meint, die Armee folge hinterher; hätte sie von der Lage der Dinge eine andere Meinung gehabt, so würde sie die Tollkühnen eingesperrt haben.

Obgleich nun die Meinung von der realen Objectivität der von uns vorgestellten Personen oder Ereignisse wieder in's Subject fällt und also ideell ist: so macht doch dieser Zusatz der Vorstellung, ob wir meinen, mit etwas Realem oder bloß mit einem Bilde unseres Bewußtseins zu thun zu haben, den größten Unterschied für unsere Entschlüsse. Es muß daher untersucht werden, woher doch dieser Einfluß stamme. Kant zeigte, daß der Begriff von zehn Thalern nicht vermehrt und nicht vermindert würde, möchten wir diese Summe bloß vorstellen oder für seiend erklären. Das ist freilich richtig; aber dennoch wird die Vorstellung dieser Summe durch den Zusatz der Realität bedeutend verändert, sofern nur an die als seiend vorgestellte Summe sich der Wille und die Leidenschaften und die Rechtsstreitigkeiten und die Kaufgeschäfte und

Geschenke u. s. w. anschließen können. Diese Beziehungen verändern den Begriff also bedeutend, wenn auch nicht arithmetisch. Durch die Meinung von der Realität tritt also jedes Vorstellungsbild für uns aus der Sphäre des bloß Ideellen heraus und wird als etwas an sich selbst gesetzt, das mit uns und den andern an sich seienden Dingen in dem Verhältniß von thun und leiden steht. Dieser Unterschied ist unermeßlich groß; denn von den an sich seienden Dingen wissen wir aus Erfahrung, daß sie die Quelle von neuen Vorstellungen und Gefühlen in uns sind, die wir nicht aus uns selbst schöpfen können ohne jene. Z. B. wir haben zum ersten Mal die Gesichtsvorstellung einer Feige oder eines Apfels. Halten wir den Gegenstand dieser Vorstellung bloß für ideell, so bleibt es bei der Gesichtsvorstellung; setzen wir ihn als ein reales Ding an sich, so wissen wir, daß wir durch unsere eigene Aktivität die Vorstellung von dem Dinge verändern können und dadurch, daß wir es berühren und auf die Zunge bringen, neue Vorstellungen, nämlich Tast- und Geschmacksempfindungen erhalten. Das Ding erleidet etwas von uns und wirkt seinerseits auf uns. Diese Erfahrungen bringen es mit sich, daß wir zwischen unseren Vorstellungen einen so großen Unterschied machen und sie alle in zwei Gruppen zerlegen, indem wir für die als real gesetzten ein an sich seiendes Ding annehmen, für die als ideell gesetzten aber nicht,

weil diese letzteren sich **nie verändern** und **keine Quelle von neuen Empfindungen sind**. Mithin ist es mit der Realität der Objecte eine ganz besondere Sache und wir werden uns hüten, dem subjectiven Idealismus beizutreten. Dadurch erklärt es sich nun aber auch, weshalb es für die Liebe einen so großen Unterschied macht, ob man sich ihre Objecte bloß vorstellt oder sie für reale Wesen hält.

Daß es **für die theoretische Thätigkeit** den größten Unterschied macht, ist klar; denn der Naturforscher z. B. liest in Homer die Beschreibung der Scylla, aber er kann keine Untersuchungen anstellen, wie das Löwenvordertheil mit der Ziegenmitte und dem Schlangenhintertheil zusammenhänge, ob das Knochengerüst und Nervensystem dreifach oder einfach sei, ob nur Ein Herz in dem Körper stecke und ob die Luft durch drei Luftröhren in den Körper trete u. s. w. Die Vorstellung bleibt so unbestimmt, wie der Dichter sie giebt, für alle Ewigkeit. Wenn Homer aber von den Irrfahrten des Ulysses spricht und wir die Meinung fassen, daß sich diese Vorstellungen auf reale noch jetzt vorhandene Gegenden der Erde beziehen, so werden wir sofort zu geographischen Untersuchungen übergehen und eine Menge neuer Erkenntnisse über Homer's Zeitalter gewinnen und Völkerbeziehungen durch das schwarze Meer oder durch das westliche Mittelmeer nachweisen

können. Für die Wissenschaft macht es also den größten Unterschied, ob eine Vorstellung mit dem Zusatz der Realität gesetzt wird oder nicht. Wie der Naturforscher nur mit solchen real gesetzten Vorstellungen sich abgiebt, so bestimmt der Historiker nur die als real zu setzenden Personen und Zusammenhänge der Geschichte und seine Chronologie bezieht sich nicht auf Hesiod's Weltalter oder Baldur's Tod, sondern nur auf die als real vorgestellten Ereignisse. Der Metaphysiker fragt ebenso, ob Gott als real zu setzen, oder eine bloße Vorstellung sei, und wird demgemäß Theist oder Atheist.

Ebenso wichtig ist dieser Unterschied für das moralische Gebiet und für das praktisch-künstlerische und technische. Denn es können bloße Vorstellungen ohne Meinung von der Realität ihres Gegenstandes keine Handlungen auslösen. Als der Lügner rief: der Wolf ist da! kamen zwar die Bauern in der Nacht eilends herbei, aber nur, weil sie mit dieser Vorstellung den Zusatz der Realität verknüpften; als sie diesen Zusatz nachher wegließen, kamen sie nicht mehr. Der Unterschied erklärt sich dadurch, weil der bloß vorgestellte Wolf ihre Heerden nicht zerreißen konnte, also nichts änderte an dem Bilde der Wirklichkeit, mit dem sie durch angenehme oder unangenehme Empfindungen zusammenhingen. Der wirkliche Wolf aber verwandelt die Dinge an sich in solcher Weise, daß man davon

nicht mehr den gewünschten Nutzen empfangen kann. Darum sagt der Edelmann von seinem Standpunkt mit Recht: ja Bauer, das ist ganz was anders; denn ob er meint, daß seine Kuh oder die des Bauern gebissen ist, das macht für seinen Erfahrungs- und perspectivischen Güterkreis einen großen Unterschied. Und wenn der Vater bei einem Unglück ruft: mein Sohn! mein Sohn! so ist das Mein nicht nebensächlich; denn der Sohn eines andern steht mit ihm nicht in Gemeinschaft der Erinnerung und macht keinen Theil seines inneren Lebens aus, während der eigene Sohn uns lebendig an alles erinnert, was wir in vielen Jahren an ihm gethan und von ihm erfahren haben. Die Liebe geht deshalb nicht auf Abstractionen, sondern auf Wirklichkeiten. Und wer aus der bisherigen Untersuchung der Liebe die Meinung gewonnen, es sei eine idealistische Theorie, und deshalb umgekehrt mit Energie nach einem realen Gegenstand der Liebe verlangt, der kann sich beruhigen; denn der Idealismus, welchen die ächte Philosophie fordern muß, verträgt sich nicht bloß mit dem Realismus, sondern kann ohne denselben gar nicht zu Stande kommen. Nur muß man nicht glauben, als wenn die realen Gegenstände an und für sich etwas für uns bedeuteten; denn sie werden etwas für uns nur durch unsere Empfindungen und Vorstellungen.

Liebe und Egoismus.

Wir wenden uns nun dem zweiten Einwand zu, als wenn unsere Theorie

egoistisch wäre, weil sie das Subject in sich abschließe und ihm nicht reale Gegenstände der Liebe eröffne. Auch hier ist wohl ein gewisser Schein zu Gunsten des Einwandes vorhanden. Da aber die Beziehung der Liebe auf Wirklichkeiten schon eben erörtert ist, so bleibt nur die Frage des Egoismus übrig. Zunächst, was ist Egoismus? Wir verstehen darunter die Gesinnung des Menschen, der zum Princip nur das eigene Wohl nimmt, unbekümmert darum, ob bei seinem Wohl Andern Schmerz oder Unglück zukommen, und unbekümmert um die sittlichen Ideen. Diese Erklärung des Egoismus ist nicht begrifflich abgeleitet, sie ist bloß eine Zusammenfassung der herrschenden Meinungen und bedarf daher, um jedesmal zu gelten, erst der Zustimmung des Lesers. Wer diese Definition nun für gültig erklärt, der kann unsere Theorie von der Liebe nicht für Egoismus halten, da wir ja gerade auf den höheren Stufen der Liebe die Menschenliebe, das Mitleid und die Anerkennung der sittlichen Ideen fanden und einsahen, wie die Liebe sogar die Aufopferung des eigenen Lebens für das Wohl Anderer ganz natürlich erscheinen läßt.

Wir werden aber, um nicht von der zufälligen Uebereinstimmung jedes Lesers bei unseren Schlußfolgerungen abzuhängen, eine begriffliche Ableitung der Definition geben müssen. Man wird nämlich vielleicht sagen, daß selbst die Akte der Menschenliebe und die

Aufopferung des eigenen Lebens bei unserer Theorie egoistisch sein müßten, weil ja der Liebende dabei nur seine höheren sittlichen Thätigkeiten mit der zugehörigen höheren Lust und Freude im Auge habe und die Beziehung auf die auswärtigen wirklichen Dinge und Personen nebensächlich sei. Darum müssen wir etwas weiter ausholen; denn von diesen Gesichtspunkten aus könnten wir jede Handlungsweise ohne Ausnahme für egoistisch erklären. Wer für seine sinnliche Lust sorgt, ist Egoist. Wer mit der herrschenden Sitte keinen Widerspruch will, ist Egoist; ebenso wer den Einklang mit seinem Gewissen oder nach Kant mit seiner Vernunft sucht; denn sogar wer nach Plato das Gute will und thut, bloß weil es das Gute ist, ist Egoist. Und warum? weil hier überall die Bevorzugung der einen Handlungsweise vor der andern aus einer sinnlichen Lust oder sittlichen Freude oder aus einem angenehmen Gefühl der Uebereinstimmung mit sich oder aus Selbstachtung oder zur Vermeidung des unangenehmen Zwiespaltes mit sich, also schließlich immer aus den in dem Individuum herrschenden Natur- und Vernunftgesetzen erklärt werden muß und das Individuum sich also immer bloß nach seinem eigenen Wesen richtet. Denn jeder handelt so und nicht anders, weil es ihm so besser gefällt oder weil seine Natur es so mit sich bringt. Wer aber gar keine Motivation zugeben will, sondern wie Kant

den Willen sich mit absoluter Freiheit entscheiden läßt, der zieht sich selbst an seinen Haaren aus dem Sumpf und hat keine Ahnung von dem Wesen des Willens und der praktischen Vernunft. Diese letztere Ansicht war auch nur möglich bei einer ganz confusen Philosophie, welche die Metaphysik voraussetzt, um sie zu negiren, und welche die praktische und theoretische Weltauffassung als feindliches Zwillingspaar zur Schau stellt, damit man sie mit Erbauung sich einander auffressen sehen könne. So lange als noch eine Handlung der andern vorgezogen wird, so lange giebt es auch obherrschende Naturtriebe oder Unterschiede des Gefallens, immer also eine in dem Denken und Thun bestimmende natürliche Nothwendigkeit. Mithin wäre alles Thun egoistisch. Ist aber *alles* egoistisch, so ist *nichts* egoistisch; denn wenn alles oben ist, so fehlt ein Unten, also auch das Oben, also ist nichts oben. Ist alles Volk adlig, dann giebt es eben keinen Adel. Man könnte vielleicht nur noch antworten, daß sich doch wenigstens eine nicht egoistische Handlungsweise denken ließe. Aber wie? Wenn eine jede nothwendig egoistisch ist, so läßt sich eine nicht-egoistische nicht denken, d. h. erkennen, sondern nur durch Nicht-denken oder Fehlschießen treffen, d. h. eben nicht treffen.

Wenn das Wort Egoismus also einen Sinn und eine Bedeutung haben soll, so muß damit nur eine begränzte Art der Gesinnung und Handlung im Gegen-

satz gegen andere gemeint sein. Nun käme es darauf an, einen künstlerischen Schnitt, der genau der Gliederung der Natur entspricht, durch das ganze Wesen aller Handlungen und Gesinnungen zu ziehen. Dies haben wir oben versucht. Jeder Gedanke, jede Handlung und jeder Wille ist nämlich entweder bloß perspectivisch bestimmt oder durch den Begriff der allgemeinen Ordnung der Natur nothwendig. Die perspectivische Ordnung ist immer zufällig, weil sie für jedes Individuum anders ist; denn was für mich rechts ist, ist für mein Gegenüber links; wenn der Bauer Regen wünscht, so will der Tuchscheerer, wie Lucian sagt, Sonnenschein. Die allgemeine Ordnung der Natur aber ist immer nothwendig und identisch; denn für Jeden ist zwei mal zwei vier, und der Begriff des Rechten ist niemals der des Linken und Gesundheit niemals Krankheit und das Schöne niemals das Häßliche. Die perspectivische Ordnung der Güter ist also die subjective und kann darum mit Recht Egoismus genannt werden. Hiermit ist nun der Begriff des Egoismus deducirt.

Egoistisch ist also die Gesinnung und Handlungsweise nach der perspectivischen Ordnung der Güter. Ist der Standpunkt das Einzelsubject, so haben wir den eigentlichen Egoismus. Ist der Standpunkt die Familie, so haben wir den Familienegoismus, wobei der eigentliche Egoismus

schon aufgehoben ist, sofern er nicht noch seine Rechnung dabei findet. Ist der Standpunkt die Provinz oder der Staat, so haben wir den Local-Patriotismus und das Stamm-, Staats- und Nationalinteresse. Auf allen diesen Standpunkten ist der Egoismus noch nicht rein aufgehoben, obwohl seine roheste Form verschwunden ist und viele gepriesene Akte der Hingebung und Aufopferung dabei vorkommen können. Die höchste Stufe des Willens aber kann nur erreicht werden, wenn die perspectivische Betrachtung überhaupt aufhört und darum giebt gerade die oben durchgeführte Theorie der Liebe einerseits eine wissenschaftliche Erklärung des Egoismus, wie auch andrerseits darnach der Wille stufenweis zu der reinen Liebe oder zur Religion hinaufgeführt wird. Mithin kann nicht gut mit Gerechtigkeit unserer Theorie der Vorwurf gemacht werden, auf Egoismus hinauszulaufen, sondern man wird wohl, denke ich, einräumen müssen, daß gerade durch diese Theorie einerseits der Egoismus vollständig erklärt und darum theoretisch überwunden ist und andrerseits auch der Grund des Realismus der Liebe erst verstanden wird, da unsrer Forderung, wirkliche Personen und überhaupt volle reale Objectivität zum Gegenstand der Liebe zu haben, nur durch die gewonnene psychologische Analyse genügt werden kann. Diese Analyse geht aber im letzten Grunde auf die metaphysischen Voraussetzungen zurück, nach denen alle Liebe überhaupt

erst begreiflich wird; denn wenn die Welt nicht ein allumfassendes Coordinatensystem wäre, in welchem alle Wesen und alle ihre Thätigkeiten und Zustände nach einer festen Ordnung zusammenhängen, so könnten wir weder die Liebe, noch die Forderung wirklicher Gegenstände der Liebe, weder den Egoismus, noch seine Aufhebung in Moralität und Religion begreifen.

Hegel's Auffassung.

Um die Vorzüge dieser Theorie zu erkennen, wollen wir noch einen Blick auf die Schwierigkeiten der Hegel'schen Auffassung werfen. Hegel hat in seinem Systeme immer die Uebereinstimmung mit der Sprache und dem volksthümlichen Bewußtsein gesucht und ist auch darin dem Aristoteles nahe verwandt. Er sagt: „Liebe heißt überhaupt das Bewußtsein meiner Einheit mit einem Andern, so daß ich für mich nicht isolirt bin, sondern mein Selbstbewußtsein nur als Aufgebung meines Fürsichseins gewinne, und durch das mich Wissen, als der Einheit meiner mit dem Andern, und des Andern mit mir." — Ferner: „Das erste Moment in der Liebe ist, daß ich keine selbständige Person für mich sein will, und daß, wenn ich dies wäre, ich mich mangelhaft und unvollständig fühle. Das zweite Moment ist, daß ich mich in einer andern Person gewinne, daß ich in ihr gelte, was sie wiederum in mir erreicht. Die Liebe ist daher der ungeheuerste Widerspruch, den

der Verstand nicht lösen kann, indem es nichts Härteres giebt, als diese Punktualität des Selbstbewußtseins, die negirt wird, und die ich doch als affirmativ haben soll." — Hegel steht hier ganz auf dem Standpunkt des volksthümlichen Bewußtseins, das in solchen sprachlichen Wendungen ausgedrückt ist, wie z. B. „sich mit einem Andern Eins wissen", oder „sie sind ein Herz und eine Seele", oder „mein anderes Ich" (alter ego) u. dergl. Daraus ergiebt sich dann consequent „der ungeheuerste Widerspruch", den Hegel sehr gut auslegt. Wenn er aber meint, daß der Verstand denselben nicht lösen könne, so ist dies nur richtig, so lange man bei diesen Metaphern stehen bleibt. In Wirklichkeit aber wird das Fürsichsein und Selbstbewußtsein und die Selbständigkeit der Person bei der Liebe durchaus nicht verloren, ebensowenig wie wir beim Hunger unser Fürsichsein verlieren, obgleich wir uns dabei sehr kläglich und „mangelhaft und unvollständig" fühlen und obwohl wir uns von der Speise ganz abhängig wissen und nicht isolirt sein können und obwohl wir uns nur durch das Essen in Einheit mit der Speise wieder herstellen. Ohne Metaphern gesprochen verhält es sich also bei der Liebe nicht anders als bei jeder Coordination und der Verstand kann diesen angeblichen Widerspruch sehr einfach auflösen. Denn es liegt darin nichts anderes als der von uns geforderte Realismus, da unsere Gefühle und Thätig-

keiten sich nicht von selbst auslösen, sondern einen coordinirten Reiz von Außen erwarten, den deshalb auch nicht jeder beliebige Andere gewähren kann, sondern je nach der Art der Thätigkeit und des Gefühls und Glücks, das ich suche, auch jedesmal nur eine ganz bestimmte Person, welche in sich die Kraft dazu besitzt, den erforderlichen Reiz auszuüben. Aendert sich diese Person hinlänglich in ihren Eigenschaften, so verliert sie auch den nöthigen Reiz und hört auf geliebt zu werden; es hat aber durchaus keine Gefahr, daß dadurch die Selbständigkeit unserer Person zugleich mit aufhöre. Somit sind also durch unsere Theorie die Thatsachen ohne Schwierigkeit zu deuten und dem Verlangen nach objectiver Realität der geliebten Personen geschieht ein Genüge, ebenso wie der Egoismus durch Erklärung seines Ursprungs in seine Gränzen gewiesen wird.

Selbstgenuß und Gottesliebe.

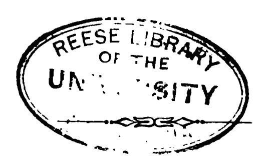
Da im Laufe der Untersuchung die Liebe öfter als Selbstgenuß bezeichnet ist, so war es nicht nur erforderlich, den etwaigen Vorwurf des Egoismus zu entkräften, sondern auch den ebenso bedenklichen Einwand, als wenn nach dieser Theorie der Liebende ganz auf sich selbst beschränkt bliebe. Es ist vielleicht noch wünschenswerth, zur Ergänzung der Auffassung einen neuen Gesichtspunkt hervorzuheben. Wenn wir nämlich von uns selbst sprechen und von Selbstgenuß, so bleibt dabei leicht verborgen, was wir

eigentlich unter diesem Selbst verstehen. Nun hat aber Aristoteles und Hegel schon genügend nachgewiesen, daß alles rein Individuelle sich aus lauter Allgemeinem aufbaut und ganz aus Allgemeinem besteht. Z. B. dieser Tisch hier ist rund, aus Holz, polirt u. s. w. Alle diese Wesensbestimmungen sind aber allgemein; denn rund zu sein ist eine Eigenschaft, die sehr vielen Dingen zukommt, ebenso aus Holz zu sein und Politur zu besitzen u. s. w. In derselben Weise ist nun auch das Selbst nur bestimmbar durch Angabe von allgemeinen Merkmalen, wie z. B. lustig oder traurig oder musikalisch oder klug oder gut u. s. w., was man immer von unendlich vielen aussagen kann. Alles das, wodurch wir das Selbst bestimmen, bildet nun für das Selbst seinen objectiven Inhalt und wenn das Selbst sich genießt, so genießt es diesen objectiven Inhalt. Man muß deshalb den Ausdruck Selbstgenuß nicht mißverstehen wollen, als sollte dabei ein Genuß ohne Vorstellung von Objecten oder ohne allgemeinen und deshalb objectiven Inhalt verstanden werden: das würde vielmehr das Selbst entleeren und vernichten; sondern man kann ebensowohl behaupten, daß der Mensch nach unserer Theorie das Vaterland liebe, die Ehre, die Freundschaft, die Natur, die Musik, die Wissenschaft u. s. w., und zwar so, daß die Liebe zu diesem objectiven Inhalt gerade der Selbstgenuß

ist. Denn z. B. die Natur oder die Freunde genießen heißt gerade, daß wir unsere Thätigkeiten, Beobachtungen, Gedanken und Gefühle genießen, soweit sie sich auf die Natur oder die Freunde beziehen. Die Dinge selbst können wir allerdings nicht genießen, sofern sie an und für sich sind, waren und sein werden sowohl vor als nach unserer Existenz, wir genießen sie nur, sofern sie ideell in unser Selbst eingegangen oder uns aufgegangen sind und unseren objectiven Inhalt ausmachen. Wir genießen die Natur, wenn wir sie sehen, die Musik, wenn wir sie hören, kurz wir genießen alle Objecte nur in unseren Thätigkeiten, d. h. als uns selbst. Wenn man daher auch mit Recht von einer Liebe zu Gott spricht, so ist dies doch nur so zu deuten, daß soviel wir von Gott erkennen, ahnen und glauben, in demselben Maße und Grade allein eine Liebe zu ihm möglich sei. Die Liebe definirten wir nun als Trieb zum Guten, Production des Guten, Genuß des Guten und lebendige Kraft zum Guten. Das Gute aber erweitert sich, sobald man über den perspectivischen Standpunkt und über alle beschränkte Auffassung in die religiöse Stimmung übergeht, zu der göttlichen Idee des Alls und insofern können wir sagen, daß alle Liebe auf Gott hinziele als auf ihr einziges letztes Ziel und daß alle anders benannte Liebe nur eine Einschränkung und Verhüllung der in der Tiefe unseres Wesens wirksamen Liebe zu Gott sei.

Für diejenigen, welche durch Analogien deutlicher den Gedanken erfassen möchten, vergleichen wir das All einem großen Gemälde mit vielen Figuren. Nun genießt man leicht einzelne Theile des Bildes, man freut sich an einem schönen Kopf, einer edlen Gestalt, einer charakteristischen Geberde; der Genuß wird aber wachsen, je mehr wir der Auffassung des Ganzen näher kommen und dadurch die einheitliche Idee des Künstlers verstehen und lieben. Zuletzt werden wir erkennen, daß die künstlerische Idee auch jede einzelne Figur in sich trug und erschuf und daß daher unser Genuß auch an der geringsten Einzelheit nur eine eingeschränkte und verhüllte Liebe zu dem das Ganze erschaffenden künstlerischen Genius war. So liebt jeder Liebende Gott, möge er es wissen oder nicht und möge er es wollen oder nicht. Die Liebe mag sich auch beziehen auf Freunde, Kinder, Braut, Natur, Musik, Wissenschaft und auf welche geringe oder große Gegenstände es nur immer sein kann, immer lieben wir einzig und allein den das All tragenden und schon in den geringsten Offenbarungsstufen erfreuenden und liebenswerthen einzigen und guten Gott. Für die menschliche Meinung geht er verloren in die Splitter der einzelnen sogenannten Gegenstände der Liebe. Wie aber das Täuschung ist, wenn wir den Freund zu berühren glauben, während wir nur sein Gewand oder seine Hand berühren: so ist auch dies Täuschung, wenn einer den Selbstgenuß

meint trennen zu können von der Liebe zu den Gegenständen und es nicht versteht, daß wir alle Dinge und uns selbst nur soweit lieben und genießen, als wir Gott lieben und erkennen, in dem unser Selbst sein Wesen und Leben besitzt.



Von demselben Verfasser sind erschienen:

Die Aristotelische Eintheilung der Verfassungsformen. St. Petersburg 1859. (Vergriffen.)

Die Einheit der Aristotelischen Eudämonie. Im Bulletin der kais. Akademie der Wissensch. St. Petersburg 1859.

Aristotelische Forschungen. Drei Bände. Halle a/S.

I. Beiträge zur Erklärung der Poetik des Aristoteles. 1867.

II. Aristoteles' Philosophie der Kunst. 1869.

III. Geschichte des Begriffs der Parusie. 1873.

Studien zur Geschichte der Begriffe. 667 und IX S. Berlin 1874.

Die Platonische Frage. Eine Streitschrift gegen Zeller. Gotha 1876.

Neue Studien zur Geschichte der Begriffe. Drei Bände. Gotha.

I. Herakleitos. 1876.

II. Pseudohippokrates de diaeta — Herakleitos als Theolog — Aphorismen. 1878.

III. Die praktische Vernunft bei Aristoteles. 1879.

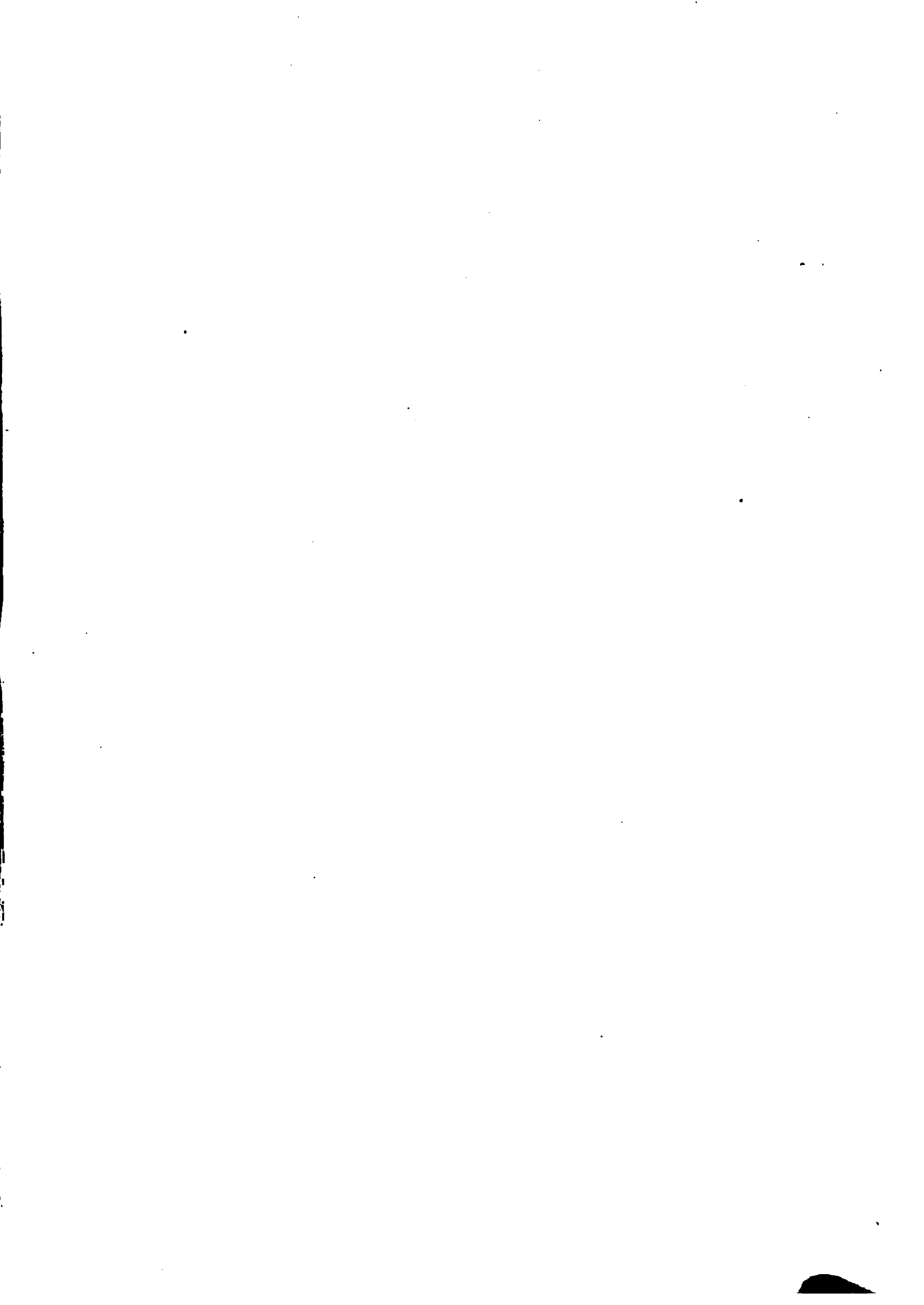
Frauenemancipation. Leipzig 1877.

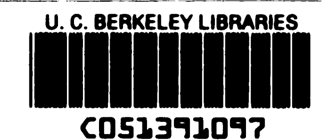
Darwinismus und Philosophie. Leipzig 1877.

Wahrheitsgetreuer Bericht über meine Reise in den Himmel. Von Immanuel Kant. Gotha 1877.

Die Reihenfolge der Platonischen Dialoge. Leipzig 1879.

Pierer'sche Hofbuchdruckerei. Stephan Geibel & Co. in Altenburg.




U. C. BERKELEY LIBRARIES
C051391097


HG21
.T4
96876



